نور اليقين في سيرة سيد المرسلين

تأليف

الشيخ محمد الخضري

تقديم

الجامع الصحيح مسند الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري

راجعه

أحمد جاد

المجلد الرابع

بسم الله الرحمن الرحيم

تبيان الصلاة

كاتب:

حسين طباطبايى بروجردى

نشرت فى الطباعة:

گنج عرفان

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس ----- ۵
تبیان الصلاة المجلد ۴ ----- ۲۴
اشارة ----- ۲۴
[تتمة المقدمة الرابعة] ----- ۲۴
المورد الثانی: فی لباس المصلی ----- ۲۴
اشارة ----- ۲۴
المسألة الأولی: لا یجوز الصّلاة فی المیتة فی جلدها و غیره ----- ۲۴
اشارة ----- ۲۴
الأمر الأول: ----- ۲۵
الامر الثانی: ----- ۲۵
المسألة الثانیة: و لو شک فی کون اللباس مذکی أو میتة ----- ۲۵
اشارة ----- ۲۵
[اذا شکّ فی حیوان او جلد بانّه المذکّی او المیتة] ----- ۲۶
[التذکیة عبارة عن الافعال المخصوصة] ----- ۲۶
[فی ذکر الاشکال و جوابه] ----- ۲۷
[اصالة عدم التذکیة الاصل الاولی] ----- ۲۸
[فی ذکر الاخبار الواردة فی الباب] ----- ۲۸
اشارة ----- ۲۸
المقام الاول: ----- ۲۸
[الطائفة الأولی من الروایات ما دل علی خلاف الأصل الأولی] ----- ۲۸
اشارة ----- ۲۹
الروایة الأولی: ما رواها الحلبی ----- ۲۹
الروایة الثانیة: ما رواها احمد بن محمد بن أبی نصر ----- ۲۹

الرواية الثالثة: ما رواها على بن أبى حمزة ----- ۲۹
الرواية الرابعة: ما رواها احمد بن محمد بن أبى نصر عن الرضا عليه السّلام ----- ۳۰
الرواية الخامسة: و هى ما ينتهى سندها بالحسن بن الجهم ----- ۳۰
الرواية السادسة: ما رواها السكونى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام ----- ۳۰
الرواية السابعة: و هى ما رواها سماعة بن مهران ----- ۳۰
و أمّا الطائفة الثانية، فهى روايات: ----- ۳۱
الرواية الأولى: ما رواها فضيل و زرارة و محمد بن مسلم ----- ۳۱
اشارة ----- ۳۱
[سوق المسلمين أمارة التذكية] ----- ۳۱
الرواية الثانية: ما رواها إسحاق بن عمار عن العبد الصالح عليه السّلام ----- ۳۲
اشارة ----- ۳۲
[الميزان فى السوق هو الغلبة بحسب القدرة] ----- ۳۲
[دخالة الاسلام فى حلّية الجلود و طهارتها] ----- ۳۳
الرواية الثالثة: ما رواها إسماعيل بن عيسى ----- ۳۳
اشارة ----- ۳۴
[الرواية فرقت بين المسلم و بين المشرک و عدم السؤال فى صورة كون البائع مسلما] ----- ۳۴
[المراد من سوق المسلم أعم من الشيعة] ----- ۳۵
[فى ذكر بعض روايات اخر] ----- ۳۵
اشارة ----- ۳۵
الرواية الاولى: ما رواها محمد بن الحسن الاشعرى ----- ۳۵
الرواية الثانية: ما رواها الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام ----- ۳۶
الرواية الثالثة: ما رواها أبو بصير ----- ۳۶
الرواية الرابعة: ما رواها عبد الرحمن بن الحجاج ----- ۳۶
[هل يكون تعارض بين الاخبار او لا؟] ----- ۳۷

[المستفاد من الروایات کون الاسلام دخیلا فی الحکم بالتذکیة] ----- ۳۷
المقام الثانی: ----- ۳۸
اشارة ----- ۳۸
مسئلة: [الکلام فی المأخوذ من ید الکافر] ----- ۳۹
اشارة ----- ۳۹
الوجه الأول: دلالة بعض الروایات المتقدمة علیه ----- ۳۹
الوجه الثانی [العرف لا یفرقون بین المسلم و الکافر اذا کانا ذی الید] ----- ۴۰
اشارة ----- ۴۰
تنبیه [فی ذکر اشکال صاحب الوافیة علی استصحاب عدم التذکیة] ----- ۴۱
[کلام المحقّق الهمدانی فی الاشکال علی الشیخ رحمه اللّه] ----- ۴۲
[فی قول المحقّق الهمدانی فی التفکیک بین الآثار] ----- ۴۴
[التفصیل الّذی ذکره المحقّق الهمدانی رحمه اللّه باطل] ----- ۴۴
المسألة الثالثة [لا یجوز الصّلاة فی اجزاء ما لا یؤکل] ----- ۴۵
اشارة ----- ۴۵
[المسألة ممّا لا اشکال فیها بعد الشهرة و الاجماعات المنقولة] ----- ۴۶
[فی الروایات الواردة فی بطلان الصّلاة فی ما لا یؤکل] ----- ۴۶
اشارة ----- ۴۶
الروایة الاولی: ----- ۴۶
الروایة الثانیة: ----- ۴۷
اشارة ----- ۴۷
[فی توجیه سند الروایة] ----- ۴۷
الروایة الثالثة: ----- ۴۸
الروایة الرابعة: ----- ۴۸
[تفریعات المسألة] ----- ۴۹

اشارة ----- ۴۹
الفرع الأول [هل الحكم مخصوص بما اذا كان ما لا يؤكل لباسا او لا] ----- ۴۹
[ذكر كلام الوحيد البهبهانى] ----- ۵۰
الفرع الثانى [الانسان خارج حكما من غير المأكول اللحم] ----- ۵۱
اشارة ----- ۵۱
[فى الروايات الدالّة على جواز الصّلاة فى شعر الانسان و أظفاره] ----- ۵۱
الفرع الثالث: ----- ۵۲
اشارة ----- ۵۲
[الرواية لا يمكن العمل بها لضعف سندها بأحمد بن هلال] ----- ۵۳
[فى ذكر مدرک فتوى الشيخ رحمه اللّه] ----- ۵۳
[فى دلالة رواية ابن بكير على عدم جواز الصّلاة فيما لا تتم فيه الصّلاة ممّا لا يؤكل لحمه] ----- ۵۴
[الحقّ عدم جواز الصّلاة فى ما لا يؤكل لحمه مطلقا] ----- ۵۴
[المرجح لرواية ابن بكير] ----- ۵۵
الفرع الرابع: [لا فرق فى الحيوان الغير المأكول] ----- ۵۵
الفرع الخامس [استثناء بعض الحيوانات من عموم المنع مثل الخز] ----- ۵۶
اشارة ----- ۵۶
الامر الأول: ----- ۵۶
اشارة ----- ۵۶
[المقام الأول: فى ذكر قول اللغويين فى الخز] ----- ۵۶
[المقام الثانى: فى ما يستفاد من الأخبار فى الخز] ----- ۵۷
اشارة ----- ۵۷
الرواية الاولى: ----- ۵۸
الرواية الثانية: ----- ۵۸
[البحث فى الخز من حيث اللبس] ----- ۵۹

[المستفاد من الاخبار جواز الصّلاة فی وبر الخز] ----- ۶۰
[هل تشمل الروایات صورة الصّلاة فی جلد الخز او لا؟] ----- ۶۰
[دلالة روایة عبد الرحمن علی جواز لبس جلد الخز] ----- ۶۲
[فی ذکر الروایات الدالّة علی عدم البأس بجلد الخز و جوابها] ----- ۶۳
اشارة ----- ۶۳
أحدها: ما رواها سعد بن سعد عن الرضا علیه السّلام ----- ۶۳
ثانیها: ما رواها ابن أبی یعفور ----- ۶۳
ثالثها: ما رواها عبد الرحمن الحجاج ----- ۶۴
رابعها: ما رواها معمر بن خلاد ----- ۶۴
[لا دلیل علی عدم کون الخز ممّا لا نفس له] ----- ۶۵
[لا اشکال فی صحّة الصّلاة فی وبر الخز] ----- ۶۶
[لم یثبت دلیل لخروج جلد الخز من الاخبار المانعة] ----- ۶۷
[الحکم بجواز الصّلاة فی جلد الخز مشکل] ----- ۶۷
[فی البحث عن کون ما فی ید الناس الّذی یسمّونه خزّا یجوز الصّلاة فی وبره او لا؟] ----- ۶۹
الامر الثانی: [فی ما قیل بخروجه عن الادلّة المانعة السنجاب] ----- ۷۱
اشارة ----- ۷۱
[فی ذکر الروایات المربوطة بالسنجاب] ----- ۷۱
الروایة الأولی: ----- ۷۱
الروایة الثانیة: ----- ۷۲
الروایة الثالثة: ----- ۷۲
الروایة الرابعة: ----- ۷۳
الروایة الخامسة: ----- ۷۳
الروایة السادسة: ----- ۷۳
الروایة السابعة: ----- ۷۳

الروایة الثامنة: ----- ۷۳
[منشأ الاشکال احتمال صدور هذه الاخبار تقیّة] ----- ۷۴
[تعارض الروایات مع موثقة ابن بکیر] ----- ۷۴
[العام الوارد فی الموثقة ورد علی أسباب خاصّة] ----- ۷۵
[فی امکان الجمع بین الطائفتین] ----- ۷۶
المسألة الرابعة: لا یجوز لبس الحریر المحض للرجال، و لا الصّلاة فیه. ----- ۷۷
اشارة ----- ۷۷
[فی الروایات الواردة فی الباب] ----- ۷۷
اشارة ----- ۷۷
فمنها: ما رواها إسماعیل بن سعد الأحوص ----- ۷۷
و منها: ما رواها أبو الحارث ----- ۷۷
و منها: ما رواها محمد بن عبد الجبار ----- ۷۷
و منها: ما رواها محمد بن عبد الجبار ----- ۷۸
و منها: ما رواها محمد بن عبد الجبار ----- ۷۸
و منها: ما رواها یوسف بن إبراهیم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام ----- ۷۸
و منها: ما رواها أبو داود یوسف بن إبراهیم ----- ۷۸
و منها: ما رواها محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السّلام ----- ۷۹
و منها: ما رواها العباس بن موسی عن أبیه علیه السّلام ----- ۷۹
و منها: ما رواها جرّاح المدائنی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام ----- ۷۹
و منها: ما رواها علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیه السّلام ----- ۷۹
و منها: ما رواها إسماعیل بن الفضل عن أبی عبد اللّه علیه السّلام ----- ۷۹
و منها: ما رواها ابن بکیر عن بعض أصحابنا عن أبی عبد اللّه علیه السّلام ----- ۸۰
و منها: ما رواها أحمد بن محمد بن أبی نصر ----- ۸۰
و منها: ما رواها عبید بن زرارة عن أبی عبد اللّه علیه السّلام ----- ۸۰

و منها: ما رواها أبو الحسن الأحمسی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام ---- ۸۰
و منها: ما رواها إسماعیل بن الفضل عن أبی عبد اللّه علیه السّلام ---- ۸۰
و منها: ما رواها موسی بن بکیر عن زرارة ---- ۸۰
و منها: ما رواها محمد بن عبد اللّه بن جعفر الحمیری عن صاحب الزمان علیه السّلام ---- ۸۱
و منها: ما رواها الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام ---- ۸۱
و منها: ما رواها لیث المرادی ---- ۸۱
و منها: ما رواها ابن بکیر عن بعض أصحابنا عن أبی عبد اللّه علیه السّلام ---- ۸۱
و منها: ما رواها سماعة عن أبی عبد اللّه علیه السّلام ---- ۸۱
و منها: ما رواها الحسین بن زید عن جعفر بن محمد عن آبائه ---- ۸۲
و منها: ما رواها علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیه السّلام ---- ۸۲
و منها: ما رواها الریان بن الصلت ---- ۸۲
و منها: ما رواها الحسین بن سعید ---- ۸۲
و منها: ما رواها إبراهیم بن مهزیار ---- ۸۲
[الجهات الراجعة الی المسألة] ---- ۸۳
اشارة ---- ۸۳
الجهة الاولی: [لا اشکال فی الحرمة التکلیفیة نصا و فتوی فی لبس الحریر للرجال فی غیر الضرورة] ---- ۸۳
اشارة ---- ۸۳
[لبس الحریر علی الرجال عند العامّة لیس مانعا] ---- ۸۳
الجهة الثانیة: [فی ما هو المانع للصّلاة هو خصوص المنسوج من الابریسم] ---- ۸۴
الجهة الثالثة: [فی البحث عن مفاد الروایات الواردة فی الثوب الحریر] ---- ۸۴
اشارة ---- ۸۵
[یستفاد من الاخبار المنع عن لبس الثوب] ---- ۸۵
[و الشاهد علی ما قلنا روایة یوسف بن ابراهیم] ---- ۸۶
[و الشاهد علی ما اخترناه روایة اسماعیل بن الفضل] ---- ۸۷

[فی ذکر الاحتمالات المربوطة] ---- ۸۷
اشارة ---- ۸۷
أحدهما: ما یظهر من عبارة صاحب الجواهر ره ---- ۸۷
و ثانیهما أن یقال: ---- ۸۸
الجهة الرابعة: [هل الحرمة تختص بما اذا کان الحریر ممّا تتمّ فیه الصّلاة او لا؟] ---- ۹۰
اشارة ---- ۹۰
[فی ذکر ما یستدلّ به علی جواز الصّلاة فی الحریر اذا کان ممّا لا تتمّ الصّلاة فیه] ---- ۹۱
[ذکر وجوه الجمع بین الخبرین و الترجیح] ---- ۹۱
اشارة ---- ۹۲
الوجه الأول: حمل الروایة الاولی علی الکراهة ---- ۹۲
الوجه الثانی: هو تخصیص عموم الوارد فی روایة محمد بن عبد الجبار ---- ۹۲
الوجه الثالث: أن یقال: ---- ۹۳
اشارة ---- ۹۳
[ذکر الامام لاجل التقیّة الحکم الکلّی] ---- ۹۳
[لا یحتاج الی تحمل المشقة کما تحملها صاحب الجواهر] ---- ۹۴
الجهة الخامسة: [فی حرمة لبس الحریر وضعا و تکلیفا مختصة بالرجال] ---- ۹۴
المسألة الخامسة: لا یجوز لبس الذهب للرجال و لا الصّلاة فیه ---- ۹۵
اشارة ---- ۹۵
[فی ذکر الاخبار الدالّة علی حرمة لبس الذهب للرجال] ---- ۹۵
الروایة الاولی: ما رواه روح بن عبد الرحیم عن أبی عبد اللّه ع ---- ۹۵
الروایة الثانیة: ما رواها جراح المدائنیّ عن أبی عبد اللّه ع ---- ۹۵
الروایة الثالثة: ما تنتهی سندها بعمار بن موسی عن أبی عبد اللّه ع ---- ۹۵
الروایة الرابعة: ما رواها موسی بن أکیل النمیری عن أبی عبد اللّه ع ---- ۹۵
الروایة الخامسة: ما رواها عبید اللّه بن علی الحلبی عن أبی عبد اللّه ع ---- ۹۶

الروایة السادسة: ما رواها جابر الجعفی ---- ۹۶
[مناقشة المسألة] ---- ۹۶
اشارة ---- ۹۶
الموضع الأول: [فی حرمة لبس الذهب للرجال بالحرمة التکلیفیة لا اشکال فیه] ---- ۹۶
اشارة ---- ۹۶
[فی ذکر اشکال و دفعه] ---- ۹۷
الموضع الثانی: [فی ما کان مموها بالذهب لا یجوز لبسه] ---- ۹۸
الموضع الثالث: هل یجوز شدّ الأسنان بالذهب أم لا؟ ---- ۹۸
الموضع الرابع: [هل علّة حرمة لبس الذهب هی التزین] ---- ۱۰۰
الموضع الخامس: لا ینبغی الاشکال فی حرمة لبس الخاتم من ذهب ---- ۱۰۰
الموضع السادس: لا إشکال فی کون حرمة لبس الذهب و التختم به ---- ۱۰۱
الموضع السابع: [حکم لبس الخنثی الذهب و الحریر] ---- ۱۰۱
الموضع الثامن: و أمّا محمول الذهب ---- ۱۰۱
المسألة السادسة: لا تجوز الصّلاة فی الثوب المتعلّق بالغیر مع عدم إذنه، ---- ۱۰۱
اشارة ---- ۱۰۱
[لا نصّ دالّ علی بطلان الصّلاة فی ثوب الغیر] ---- ۱۰۲
[وجه بطلان الصّلاة فی المغصوب عدم کونها مقرّبا] ---- ۱۰۳
المسألة السابعة: قال المحقّق رحمه اللّه «۱» فی الشرائع: ---- ۱۰۴
اشارة ---- ۱۰۴
[مناقشة المسألة] ---- ۱۰۴
اشارة ---- ۱۰۴
المقام الأول: [فی ذکر وجوه حرمة الصّلاة فی الشمشک و النعل السندی] ---- ۱۰۴
اشارة ---- ۱۰۴
الامر الأول: ---- ۱۰۴

الامر الثانی: ۱۰۵
الامر الثالث: ۱۰۵
[فی ما یمکن ان یکون وجها لعدم جواز الصّلاة هو الوجه الثالث] ۱۰۵
المقام الثانی: ۱۰۶
المسألة الثامنة: من شرائط لباس المصلّی ألا یکون قذرا. ۱۰۶
اشارة ۱۰۷
[فی وجوب تطهیر البدن و اللباس عن القذارة] ۱۰۷
[فروع] ۱۰۷
اشارة ۱۰۷
الفرع الأول: [هل یکون محمول النجس مثل نفس النجس فی بطلان الصّلاة او لا؟] ۱۰۸
اشارة ۱۰۸
[فی ذکر بطلان الصّلاة فی المحمول المتنجس] ۱۰۸
اشارة ۱۰۸
الوجه الأول: ۱۰۸
الوجه الثانی: ۱۰۹
اشارة ۱۰۹
[الاحوط عدم جواز الصّلاة فی المحمول المتنجس کما هو مختارنا] ۱۰۹
الفرع الثانی: [فی ذکر الروایات المربوطة] ۱۱۰
اشارة ۱۱۰
الروایة الاولی: ۱۱۰
الروایة الثانیة: ۱۱۰
الروایة الثالثة: ۱۱۰
الروایة الرابعة: ۱۱۰
الروایة الخامسة: ۱۱۰

[فی ذکر الاحتمالات الثلاثة فی المراد ممّا لا تتم الصّلاة فیه] ----- ۱۱۱
اشارة ----- ۱۱۱
الاحتمال الأول: ----- ۱۱۱
الاحتمال الثانی: ----- ۱۱۱
الاحتمال الثالث: ----- ۱۱۱
[ان کان مدرک الحکم مرسلة عبد اللّه بن سنان فتشمل للمحمول] ----- ۱۱۲
الفرع الثالث: ----- ۱۱۲
الفرع الرابع: ----- ۱۱۳
الفرع الخامس: [فی الصور المذکورة للجهل بالموضوع و الحکم] ----- ۱۱۳
اشارة ----- ۱۱۳
الصورة الاولی: ----- ۱۱۳
الصورة الثانیة: ----- ۱۱۳
الصورة الثالثة: ----- ۱۱۳
الصورة الرابعة: ----- ۱۱۳
[فی الروایات الدالّة علی عدم وجوب الاعادة و القضاء] ----- ۱۱۴
[فی الروایات الدالّة علی لزوم الاعادة] ----- ۱۱۵
[فی الجمع بین الروایات] ----- ۱۱۶
[الکلام فی التفصیل الّذی یظهر من کلام المحقّق] ----- ۱۱۶
[فی ذکر التفصیل بین الفحص و عدم الفحص] ----- ۱۱۷
[فی ذکر منشأ فتوی السید امور] ----- ۱۱۷
اشارة ----- ۱۱۷
الامر الأول: ----- ۱۱۷
الامر الثانی: ----- ۱۱۸
اشارة ----- ۱۱۸

[فی ذکر الاحتمالات فی الروایة] ---- ۱۱۸
الصورة الخامسة: إذا انکشف له النجاسة فی أثناء الصّلاة و کان جاهلا بها قبل الصّلاة ---- ۱۱۹
اشارة ---- ۱۱۹
الامر الأول: ---- ۱۱۹
الامر الثانی: ---- ۱۱۹
الامر الثالث: ---- ۱۱۹
أمّا الکلام فی الامر الأوّل فنقول: ---- ۱۱۹
و أمّا الکلام فی الامر الثانی ---- ۱۲۰
و أمّا الکلام فی الامر الثالث ---- ۱۲۰
[مع دلالة الروایة لا مجال للتمسک بقاعدة الاجزاء] ---- ۱۲۱
[مورد روایة محمّد بن مسلم مورد النسیان] ---- ۱۲۱
[فی مورد اختلاف نقل الکافی و التهذیب] ---- ۱۲۲
[فلا یمکن العمل بروایة محمد بن مسلم لکونها خلاف فتوی المشهور] ---- ۱۲۳
الصورة السادسة: ---- ۱۲۴
اشارة ---- ۱۲۴
الضرب الأول: ---- ۱۲۴
اشارة ---- ۱۲۴
الروایة الاولی: ---- ۱۲۴
الروایة الثانیة: ---- ۱۲۴
الروایة الثالثة: ---- ۱۲۴
الروایة الرابعة ---- ۱۲۴
الروایة الخامسة: ---- ۱۲۵
الضرب الثانی: ---- ۱۲۵
اشارة ---- ۱۲۵

منها: ما رواها سماعة ---- ۱۲۵
منها: ما رواها هشام بن سالم ---- ۱۲۵
منها: ما رواها عمّار بن موسی ---- ۱۲۵
منها: ما رواها علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیه السّلام ---- ۱۲۶
[فی ما یمکن ان یکون مدرک التفصیل هو روایة علی بن مهزیار] ---- ۱۲۶
اشارة ---- ۱۲۶
[مناقشة الروایة] ---- ۱۲۶
فرع: ---- ۱۲۸
مسئلة: ---- ۱۲۸
[فی کون الصّلاة عاریا هو المشهور من زمان الشیخ الی زمان المحقّق] ---- ۱۲۸
[فی الروایات الدالّة علی تعین الصّلاة فی الثوب النجس] ---- ۱۲۸
[فی ما قیل فی فرض الدوران بین رفع الید عن الموصوف او الصفة لا بدّ من المشروط فی لیس فی محله] ---- ۱۳۰
[ما قاله الشیخ ره من حمل ما دلّ علی الصّلاة فی الثوب النجس علی حال الاضطرار یلائم مع الروایات] ---- ۱۳۱
[فتوی المشهور وجوب الصلاة فی کل من الثوبین] ---- ۱۳۲
[نقل کلام محقّق الحلّی رحمه اللّه فی السرائر] ---- ۱۳۳
[فی حکم نجاسة احد الثوبین فی ضیق الوقت] ---- ۱۳۴
[هذه المسألة من صغریات المسألة السابقة] ---- ۱۳۶
المقدّمة الخامسة: فی مکان المصلی ---- ۱۳۶
اشارة ---- ۱۳۶
المسألة الاولی: ---- ۱۳۶
اشارة ---- ۱۳۶
[وجه فساد الصّلاة عدم کونها مقرّبة] ---- ۱۳۷
المسألة الثانیة: [فی الکلام فی محاذاة المرأة مع الرجل فی حال الصّلاة] ---- ۱۳۷
اشارة ---- ۱۳۷

[فی ذکر الروایات الواردة فی محاذاة المرأة مع الرجل] ---- ۱۳۸
الروایة الاولی: ---- ۱۳۸
الروایة الثانیة: ---- ۱۳۸
الروایة الثالثة: ---- ۱۳۸
الروایة الرابعة: ---- ۱۳۹
الروایة الخامسة: ما رواها ابن أبی یعفور، و له روایتان ---- ۱۳۹
اشارة ---- ۱۳۹
الاولی: ---- ۱۳۹
الثانیة: ---- ۱۳۹
الروایة السادسة: ما رواها جمیل ---- ۱۴۰
اشارة ---- ۱۴۰
الاوّل: ---- ۱۴۰
الثانی: ---- ۱۴۰
الثالث: ---- ۱۴۰
الروایة السابعة: ---- ۱۴۱
الروایة الثامنة: روایات زرارة بنقل الوسائل ---- ۱۴۱
اشارة ---- ۱۴۱
الاولی: ---- ۱۴۱
الثانیة: ---- ۱۴۲
الثالثة: ---- ۱۴۲
الرابعة: ---- ۱۴۲
الروایة التاسعة: ---- ۱۴۲
الروایة العاشرة: ---- ۱۴۳
الروایة الحادیة عشرة: ما رواه محمد بن مسلم ---- ۱۴۳

اشارة ----- ۱۴۳
الاولی: ----- ۱۴۳
الثانیة: ----- ۱۴۴
الروایة الثانیة عشرة: ----- ۱۴۵
اشارة ----- ۱۴۵
[فی ما عدّ صاحب الوسائل الروایات ثلاثة مع کونها واحدة] ----- ۱۴۵
الروایة الثالثة عشرة: و هی ما رواها ابو بصیر ----- ۱۴۵
اشارة ----- ۱۴۵
أوّلها: ----- ۱۴۵
ثانیها: ----- ۱۴۶
ثالثها: ----- ۱۴۶
الروایة الرابعة عشرة: ما رواها معاویة بن وهب ----- ۱۴۶
الروایة الخامسة عشرة: ما رواها هشام بن سالم عن أبی عبد اللّه ع ----- ۱۴۶
الروایة السادسة عشرة: ما رواها الفضیل عن أبی جعفر ع ----- ۱۴۷
الروایة السابعة عشرة: ما رواها علی بن جعفر ----- ۱۴۷
اشارة ----- ۱۴۷
أوّلها: ----- ۱۴۷
ثانیها: ما رواها الشّیخ فی التهذیب باسناده عن علی بن جعفر عن أخیه ----- ۱۴۷
ثالثها: ما رواها عبد اللّه بن جعفر فی قرب الاسناد ----- ۱۴۸
رابعها: ما رواها الشّیخ رحمه اللّه باسناده عن محمد بن مسعود العیاشی عن جعفر ----- ۱۴۸
اشارة ----- ۱۴۸
الاحتمال الأول: ----- ۱۴۸
الاحتمال الثانی: ----- ۱۴۹
الاحتمال الثالث: ----- ۱۴۹

اشارة ----- ۱۴۹
[عدم وثوق النفس بکون روایة الاخری من الجمیل روایة مستقلة] ----- ۱۵۰
[الروایات الدالّة علی التفصیل ضربان] ----- ۱۵۰
اشارة ----- ۱۵۰
الضرب الأول: ----- ۱۵۰
الضرب الثانی: ----- ۱۵۱
اشارة ----- ۱۵۱
الاحتمال الاوّل: ----- ۱۵۱
الاحتمال الثانی: ----- ۱۵۱
[لا یمکن الاستدلال باحد الروایات لعدم معلومیة ما صدر من المعصوم] ----- ۱۵۲
اشارة ----- ۱۵۲
[ذکر الشاهدین لما قلنا] ----- ۱۵۳
الأول: ----- ۱۵۳
الثانی: ----- ۱۵۳
[فی توضیح الروایات المتقدمة] ----- ۱۵۴
[قبل ذکر علاج التعارض لا بدّ من ذکر مقدّمة] ----- ۱۵۴
اشارة ----- ۱۵۴
الوجه الأول: ----- ۱۵۵
الوجه الثانی: ----- ۱۵۵
الوجه الثالث: فی العلاج ----- ۱۵۵
[مسائل:] ----- ۱۵۷
اشارة ----- ۱۵۷
المسألة الاولی: [اذا شرعا معا فصلاتهما باطلة] ----- ۱۵۷
المسألة الثانیة: [اذا شرع احدهما أوّلا فصلاة المتأخر باطلة] ----- ۱۵۷

اشارة ----- ۱۵۷
[فی کلام صاحب الجواهر ره من بطلان صلاتهما] ----- ۱۵۸
المسألة الثالثة: ----- ۱۵۸
اشارة ----- ۱۵۸
الامر الاول: ----- ۱۵۸
اشارة ----- ۱۵۸
الاحتمال الأول: ----- ۱۵۸
الاحتمال الثانی: ----- ۱۵۸
الامر الثانی: ممّا یرتفع به المنع هو وجود الحاجز بینهما ----- ۱۵۹
المقدّمة السادسة: فی الاذان و الاقامة ----- ۱۵۹
[ابتداء بحث الاذان و الاقامة] ----- ۱۵۹
[الاذان و الاقامة خارجان عن حقیقة الصّلاة شرطا و شطرا] ----- ۱۶۰
[لم نجد فی الاخبار ما دلّ علی وجوبهما] ----- ۱۶۰
[الحقّ استحباب الاذان و الاقامة] ----- ۱۶۱
[فی ذکر بعض الجهات فی المسألة] ----- ۱۶۱
اشارة ----- ۱۶۱
الجهة الاولی: ----- ۱۶۱
الجهة الثانیة: فی فصول الأذان و الاقامة ----- ۱۶۲
اشارة ----- ۱۶۲
[فی ذکر الاقوال فی الاذان و الاقامة] ----- ۱۶۳
الجهة الثالثة: [فی ذکر بعض ما یقال باعتباره فی المؤذن] ----- ۱۶۴
اشارة ----- ۱۶۴
الامر الأوّل: (العقل) ----- ۱۶۴
الامر الثانی و الثالث: الاسلام و الایمان ----- ۱۶۵

الامر الرابع: البلوغ ----- ۱۶۵
الامر الخامس: هل یعتبر اتحاد المؤذّن مع المقیم أو لا یعتبر ذلک؟ ----- ۱۶۵
الامر السادس: هل یعتبر استقبال القبلة حال الأذان و الاقامة أم لا؟ ----- ۱۶۵
الامر السابع: هل یعتبر القیام حالهما أم لا؟ ----- ۱۶۶
الامر الثامن: هل یعتبر حالهما عدم الکلام أم لا؟ ----- ۱۶۶
الامر التاسع: لا إشکال فی عدم اعتبار الطهارة فی الأذان ----- ۱۶۷
اشارة ----- ۱۶۷
[کون الطهارة مستحبة فی الاقامة] ----- ۱۶۸
[حمل المطلق علی المقید فی صورة وحدة الملاک] ----- ۱۶۸
[فی ما اذا کان الاوامر و النواهی ارشادیة لا یکون بینهما تعارض] ----- ۱۷۰
الامر العاشر: هل یعتبر فی الأذان و الاقامة قصد القربة أم لا؟ ----- ۱۷۱
الجهة الرابعة: فی بعض الموارد الّتی قیل بسقوط الأذان فیه. ----- ۱۷۱
الأول: ----- ۱۷۱
الثانی: ----- ۱۷۱
الثالث: ----- ۱۷۱
الرابع: ----- ۱۷۱
الخامس: ----- ۱۷۲
السادس: ----- ۱۷۲
[فی ذکر الروایات الدالة علی سقوط الاذان فی بعض الموارد] ----- ۱۷۲
[سقوط الاذان فی عرفات و المشعر رخصة] ----- ۱۷۲
[فی ذکر اشکال و دفعه] ----- ۱۷۳
[المشهور سقوط اذان العصر یوم الجمعة] ----- ۱۷۴
[دلّت روایة زرارة علی سقوط الاذان من القاضی] ----- ۱۷۵
[فی کل مورد یجمع بین الظهر و العصر و المغرب و العشاء وجهان لسقوط الاذان و عدمه] ----- ۱۷۵

الجهة الخامسة: فی بعض الموارد الّتی قیل بسقوط الأذان و الاقامة فیه: ۱۷۵
المورد الأول: ۱۷۵
اشارة ۱۷۵
الصورة الاولی: ۱۷۶
الصورة الثانیة: ۱۷۶
[فی ذکر الملاکین فی البین] ۱۷۷
اشارة ۱۷۷
الملاک الأول: ۱۷۷
الملاک الثانی: ۱۷۷
اشارة ۱۷۷
[فی أی وقت یرد الوارد یسقطان عنه] ۱۷۸
المورد الثانی: من بعض الموارد الّذی یسقطان الأذان و الاقامة، هو صورة سماع أذان الغیر. ۱۷۸
اشارة ۱۷۸
مسئلة: تستحب حکایة الأذان عند سماعه ۱۷۹
اشارة ۱۷۹
الامر الاوّل: ۱۷۹
الامر الثانی: عدم جواز هذا التبدیل فی الصّلاة. ۱۷۹
مسئلة: [یستحب اذا سمع اذان الصبح ان یقرأ الدعاء بما ورد] ۱۸۰
الجهة السادسة: هل یجوز أخذ الاجرة علی الأذان أم لا؟ ۱۸۰
اشارة ۱۸۰
[إعطاء الشیء للمؤذّن یتصور علی أنحاء ثلاثة] ۱۸۰
[فی ذکر الروایات الدالّة علی حرمة الاجرة علی الاذان] ۱۸۱
[فی جواز الارتزاق من بین المال لا دلیل علیه الّا لشهرة] ۱۸۲
تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة ۱۸۲

تبیان الصلاة المجلد ۴

اشارة

نام کتاب: تبیان الصلاة

موضوع: فقه استدلالی

نویسنده: بروجردی، آقا حسین طباطبایی

تاریخ وفات مؤلف: ۱۳۸۰ ه ق

زبان: عربی

قطع: وزیری

تعداد جلد: ۸

ناشر: گنج عرفان للطباعة و النشر

تاریخ نشر: ۱۴۲۶ ه ق

نوبت چاپ: اول

مکان چاپ: قم- ایران

شابک:- ۵۱- ۹۳۳۶۲- ۹۶۴

مقرر: گلپایگانی، علی صافی

تاریخ وفات مقرر: ۱۴۳۰ ه ق

[تتمة المقدمة الرابعة]

المورد الثانی: فی لباس المصلی

اشارة

و الکلام فی هذا المقام لیس فی خصوص ما یقع ساترا للمصلی حال الصّلاة، بل یکون الکلام فی مطلق لباس المصلی، سواء کان ساتر عورته أولا و حیث إن الظاهر من کلمات الفقهاء رضوان اللّه علیهم اعتبار امور ستة فی اللباس أربعة منها معتبرة فی لباس المصلی، سواء کان رجلا أو امرأة، و هی عدم کون اللباس من أجزاء المیتة ممّا تحله الحیاة، و عدم کونه من أجزاء ما لا یؤکل لحمه، و کونه طاهرا، و عدم کونه مغصوبا، و اثنان منها لخصوص الرجال، و هما عدم کون لباس المصلی إن کان رجلا من الحریر و من الذهب، فعلی هذا یقع الکلام فی لباس المصلی فی مسائل ستة:

المسألة الأولی: لا یجوز الصّلاة فی المیتة فی جلدها و غیره

اشارة

مما تحله الحیاة، و عدم جواز الصّلاة فی المیتة فی الجملة لیس محل الاشکال، لدلالة الروایات علیه، و لا فرق فی الحکم بین ما إذا دبغ جلدها، أو لم یدبغ، ففی کلتا الصورتین لا یجوز فی جلد المیتة، و یظهر من العامة طهارته إذا دبغ، و یستفاد من بعض الروایات

الواردة فی طرقنا خلافه، فارجع الباب ۱ من أبواب لباس المصلی من الوسائل، فأصل

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۶

الحکم فی الجملة مسلّم، إنما الکلام فی أمرین:

الأمر الأول:

هل یکون منشأ عدم جواز الصّلاة فی المیتة من باب کونها من الأعیان النجسة، و بعبارة اخری منشأ ذلک هو کونها نجسة.

الامر الثانی:

أو یکون منشأ هذا الحکم کون خصوصیة فی نفس المیتة مع قطع النظر عن نجاستها صارت هذه الخصوصیة منشأ لهذا الحکم، و تظهر الثمرة بین القولین فی میتة ما لا نفس سائلة له من الحیوانات کالسمک.

فعلی الأوّل لا إشکال فی الصّلاة فی أجزائه، لأنه بعد کون منشأ عدم جواز الصّلاة فی المیتة کونها نجسة، فینحصر الحکم بکل میتة تکون نجسة، فلا یشمل الحکم لأجزاء میتة الحیوانات الّتی لیست لها نفس سائلة، و أمّا علی الثانی فلا تجوز الصّلاة فی أجزاء مطلق المیتة ممّا تحله الحیاة، سواء کانت صاحب نفس سائله أولا، لأنّ نفس المیتة مع قطع النظر عن نجاستها موضوعة لحکم عدم جواز الصّلاة فیها.

إذا عرفت ذلک لا یبعد أن یقال: بعدم شمول ادلة الدالة علی عدم جواز الصّلاة فی المیتة لما لا نفس له من الحیوانات، لأنّه بعد عدم تعارف جعل الثوب و اللباس من الحیوانات الّتی لا نفس لها، و لم یعهد استعمال جلد الحیة مثلا أو السمک فی الثیاب و اللباس نقول: تحمل إطلاقات الواردة فی الباب علی المتعارف، لما مضی الکلام فی المطلق و المقید فی الأصول، بأنّه لو کان للمطلق بعض أفراد متعارفة بحیث لم یکن المتعارف منه إلّا خصوص هذه الافراد، فإن کان نظر المتکلم علی خصوص هذه الافراد من المطلق الّذی جعله مرکزا للحکم، و لم ینصب قرینة علی ذلک، فما أخلّ بغرضه بعد ما یری بأن له المتعارف، و ینصرف المطلق إلی هذا المتعارف، فلا یمکن حمل المطلق علی تمام أفراده و دعوی شموله لجمیع الافراد بمقدمات الحکمة، فیحمل

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۷

المطلق علی المتعارف و ینزّل علیه، فعلی هذا یمکن منع شمول الإطلاقات لأجزاء میتة ما لا نفس له، لعدم تعارف جعل جلودها لباسا، فعلی هذا لا وجه لعدم جواز الصّلاة فی جلود حیوانات الّتی لا نفس لها و سایر أجزائها ممّا تحله الحیاة، إلا أن یقال بذلک من باب الاحتیاط. «۱»

المسألة الثانیة: و لو شک فی کون اللباس مذکی أو میتة

اشارة

، فما ینبغی أن یقال؟

اعلم أنّ الکلام فی صورة الشّک تارة یقع فی ما یقتضی الأصل الأوّلی و بعبارة اخری مقتضی القاعدة الاولیّة مع قطع النظر عما تقتضیه الادلة، فنقول فی هذا المقام:

بأنّه إذا شکّ فی کون لباس أو جلد أو حیوان مذکی أو میتة فحیث إنّ الموت لیس إلا أمرا عدمیا، و المیتة لیست إلا غیر المذکی

أعنى: ما لم يقع عليه و لم يرد عليه الأفعال المخصوصة، و تكون التذكية أمرا وجوديا، و هى عبارة إما عن خصوص الافعال المخصوصة، أو أمر بسيط يتحصل من الأفعال المخصوصة مع اشتراط قابلية المحل، أو عدمه على الكلام فيه.

فعلى كل حال تكون التذكية أمرا وجوديا، و الموت أمرا عدميا كما أنّ من راجع العرف يرى أن الأمر كذلك عندهم، فإنّهم أيضا لا يطلقون الميتة إلا على من لم ترد عليه هذه الأفعال المخصوصة، و المذكى ما وردت عليه هذه الأفعال الخارجية،

---

(۱)- أقول: إن كان وجه عدم شمول الاطلاقات للحيوانات الّتى لا نفس لها ما أفاده مد ظله يكون لازمه عدم شمول الإطلاقات لبعض أفراد ميتة الحيوانات الّتى لها نفس سائلة الّذى لم يتعارف جعل اللباس منه، و الحال أن دعوى ذلك مشكل، و قال بعض فى وجه عدم شمول الأدلة لكل ما لا نفس له من الحيوانات بأن مغروسية كون الميتة نجسة و وضوح المناسبة بين النجاسة و المنع عن الصّلاة موجبة لصرف الأخبار إلى إرادة الميتة النجسة، و لا يبعد كون الأمر كذلك.

(المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۸

فالشارع إن تصرف تصرف فى بعض الخصوصيات، مثلا اعتبر فى التذكية التسمية و القبلة و فرى أوداج الأربعة فى بعض الحيوانات، و النحر فى بعضها، و الخروج من الماء بنحو المعهود فى محله فى بعض الحيوانات، و إلّا فأصل الميتة و المذكى كانتا و لو قبل الشرع عند الناس، و كان عندهم المذكى ما ذبح و الميتة ما عدى ذلك، فمن هذا البيان يظهر لك أنّ الموت أمر عدمى و التذكية أمر وجودى.

[اذا شكّ فى حيوان او جلد بانّه المذكّى او الميتة]

فإذا شك فى كون حيوان أو جلد بأنّه المذكى أو ميته، فبمقتضى استصحاب عدم التذكية يقال: إنّه غير مذكى، و هذا هو المراد من أصالة عدم التذكية، فإذا اجريت أصالة عدم التذكية يكفى فى كونه ميتة، لأنّه على ما فهمت ليست الميتة إلا غير المذكى (و أمّا لو فرض جريان أصالة عدم كونه ميتة فلا يثبت بها التذكية إلا على القول بالاصول المثبتة، لأنّ التذكية أمر وجودى و أصالة عدم كونه ميتة لا ثبت هذا الأمر الوجودى).

ثمّ إنّ حقيقة التّذكية ليست إلّا هذه الأفعال الخاصة، لما قلنا من أنّ المتبادر منها ذلك، و لا يستفاد من الأدلة أمر زائد عليها، فلا وجه لأنّ يقال: بأنّ التذكية أمر بسيط يتحصل من الأفعال الخاصة، لأنّ التذكية ليست عند العرف إلا الذبح أو النحر أو الاخراج من الماء، و عند الشارع ليس إلا هذه الامور بنحو خاص، مثلا فى الشاة تذكيتها عند الشارع مضافا إلى الذبح وقوعه مع التسمية، و إلى القبلة، و فرى الأوداج الأربعة، فعلى كل حال ليست إلا هذه الأفعال، لا أمرا بسيطا يكون محصله هذه الأفعال الخاصّة كما أنّه لا يعتبر فى التذكية قابلية المحلّ، و صرف عدم تأثير التذكية اذا لم يكن المحل قابلا، فى الطهارة أو الحلية، لا يوجب دخل قابلية المحلّ فى حصول التذكية، بل لو لم يكن المحل قابلا لا أثر لها، لا أنّ التذكية لم تتحقق،

[التذكية عبارة عن الافعال المخصوصة]

لما قلنا

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۹

من ان التذكية عبارة عن الأفعال المخصوصة، غاية الأمر تؤثر الطهارة أو الحلية فى محل قابل، و أثر ذلك أنّه لو لم تقع هذه الأفعال

فی المحل القابل لا تحصل الطهارة و الحلیة.

إذا عرفت ذلک نقول: إنّ الشیخ رحمه اللّه تعرض لأصالة عدم التذکیة فی الرسائل فی موردین، فی أصالة البراءة فی مقام بیان عدم إجراء أصالة البراءة فی کل مورد یکون أصل موضوعی فیه، و قال: باجراء أصالة عدم التذکیة فی ما کان منشأ الشّک الشبهة فی الحکم، و کذلک فی ما کان منشأ الشّک الشبهة فی الموضوع، فقال باجراء هذا الأصل إذا شک فی حل کل حیوان، و کان منشأ الشّک الشک فی أنّه یقبل التذکیة أم لا، فیکون الشّک علی ما قال فی الحکم، لأنّه لا یدری حلیة أکله من باب الشّک فی کون الحیوان من الحیوانات القابلة للتذکیة، أو ممّا لا یقبل التذکیة.

و کذلک فی ما کان منشأ الشّک الشبهة فی الموضوع، مثلا لا یدری بأنّ هذا الحیوان وقع علیه التذکیة أم لا، فتجری أصالة عدم التذکیة.

فبناء علی هذا نقول: بأنّ إجراء أصالة عدم التذکیة فی ما شک فی کون حیوان قابلا للتذکیة مع عدم الشّک فی وقوع أفعال الخاصّة علیه کما فعل الشیخ رحمه اللّه، لا وجه له، لأنّه کما قلنا لیست التذکیة إلا عبارة عن نفس هذه الأفعال المخصوصة، و قابلیة المحل لیست معتبرة فیها، فعلی هذا لا یفرض الشبهة الحکمیة إلا فی ما کان الشّک فی اعتبار هذه الأفعال أو بعضها فرضا و أمّا مع حصولها أو فهم اعتبارها و عدم الشک فی دخلها، فلا یکون شک من حیث الحکم حتّی تجری أصالة عدم التذکیة.

فلو شک فی قابلیة حیوان للتذکیة و عدمها، لا تجری أصالة عدم التذکیة.

بل نقول فی المقام: أوّلا بأنّه إن کان الحیوان طاهرا فی زمان حیاته أو کان

مأکول اللحم، فنحکم ببقاء طهارته و حلیته بعد ورود التذکیة علیه أیضا للاستصحاب، و ثانیا لو فرض أن یستشکل فی الاستصحاب، و یقال: بأنّ الحیاة کانت من مقوّمات المستصحب، فلا یجری الاستصحاب بعد موته، لتبدل الموضوع، و إن کان لا مجال لهذا الاشکال، لأنّا نقول: بالطهارة و الحلیة بمقتضی أصالة الطهارة و الحلیة، هذا حال شبهة الحکمیة.

و أمّا إذا شک فی التذکیة و عدمها، و کان منشأ الشّک امورا خارجیة، و بعبارة اخری کانت الشبهة شبهة الموضوعیة، فنقول: إنّ فی الشبهة الموضوعیة حیث یکون الشک فی حصول ما یعتبر فی التذکیة، و علی ما قدمنا ما یعتبر فی التذکیة لیس إلا الأفعال الخاصة، فکلما یشکّ فی حصولها، فالمرجع أصالة عدم التذکیة

[فی ذکر الاشکال و جوابه]

إذا عرفت ذلک یبقی علی ما قلنا إشکال، و هو أنّه بعد کون التذکیة عبارة عن نفس هذه الأفعال، لا أمرا بسیطا، فإذا کان حیوان فی الخارج، و شک فی کونه مذکی أو میتة، فیکون مجال لاجراء أصالة عدم التذکیة، فیقال: إنّ هذا الحیوان لم یکن مذکّی قبل ذلک، فالأصل بقائه علی عدم التذکیة، فالموضوع هو هذا الحیوان، و هو محفوظ و موجود فی کل من زمانی .. الیقین و الشک، و امّا إذا کان فی الخارج جلد لا یدری بأنّه هل هو جلد الحیوان المذکّی أو المیتة، فبناء علی کون التذکیة أمرا بسیطا لا إشکال أیضا فی إجراء أصالة عدم التذکیة، لسرایة هذا الأمر البسیط إلی تمام أجزاء الحیوان الّتی تحلّه الحیاة، فاللحم یصیر مذکی، و کذا الجلد یصیر مذکّی بواسطة هذا الأفعال، فیصح أن یقال: إنّ هذا الجلد لم یکن مذکی سابقا فببرکة الاستصحاب نجرّ عدم التذکیة إلی زمان الشک، فالأصل عدم تذکیته.

و أمّا بناء علی ما قلنا من أنّ التذکیة عبارة عن نفس هذه الأفعال و منشأ

الشّک فی التذکیة و عدمها کان من باب الشّک فی أنّ هذا الجلد من الحیوان المذکی أو من المیتة، مثل ما یکون فی الخارج

حيوانان يعلم بتذكيـة أحـدهما المعين و عـدم تذكيـة أحدهما المعين، و لا يدرى بأنّ هذا الجلد من أيّهما، فيشـكل إجراء أصالة عدم التذكيـة، لأنّ مـا يكون موضوعـا لورود هـذه الأفعال و قابلا لـذلك هو الحيوان، لأنّ الحيوان يقع عليه الأفعال، فالجلـد ليس موضوعا للتذكيـة، فليس موضوع سابقـا فى الفرض و بـاق حـال الشّك حتّى يقال: إنّ ذلك لم يكن مـذكى سابقا فيستصـحب فى الحال عـدم تذكيته، لأنّ التذكية لا تقع على الجلد، فلا مجال لأصالة عدم تذكية هذا الجلد.

و لكن يـدفع هـذا الاشـكال، لأنّـا على ما أمضـينا الكلام فى الميتـة قلنا: إنّ وجه عـدم جواز الصّلاة فى الميتـة ليس إلا نجاسـتها، ففى الفرض مع الشّك يحكم بطهارة الجلد بمقتضـى أصالة الطهارة و لو لم يثبت كونه من الحيوان المذكى، لأنّ الشـرط فى الصّلاة ليس إلا طهارته، أو تكون النجاسة مانعة، و على كل تقدير يصح الصّلاة فى هذا الجلد، فتأمل).

[اصالة عدم التذكية الاصل الاولى]

هـذا تمام الكلام فى الأصل الأولى، و قـد ظهر لك أنّه فى ما شك فى التذكيـة و عـدمها فمقتضـى الأصل أعنى: الاستصـحاب، عـدم التذكية بتفصيل المتقدم ذكره منّا.

نعم هنا كلام آخر، و هو أنّه قـد يـدعى أنّ مقتضـى ما يسـتفاد من بعض الأخبار فى خصوص المورد نقض هـذا الأصل و عـدم مجال لاجرائه، و بعبارة اخرى مقتضى الأصل الثانوى المستفاد من الأخبار خلاف ذلك.

و اعلم أنّ الثابت فى الجملـة فى خصوص المقام عـدم وصول النوبـة مطلقا بأصالـة عـدم التذكية فى ما شك فى التذكية و عدمها، بل يحكم بالتذكية و تصحّ

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۲

الصّلاة فيه فى الجملـة، و إنّما الكلام فى أنّ المسـتفاد من أخبار الباب هل هو الحكم بالتذكية فى مورد الشّك مطلقا حتّى تعلم كون الجلد من الميتة، فعلى هذا يكون الأصل الثانوى المسـتفاد من الروايات على خلاف الأصل الأولى، أو ليس كذلك، بل المسـتفاد من روايات الباب هو عـدم كون مورد الشّك فى كون الجلود مـذكى أو ميتة محكوما بعدم التذكية مطلقا، لأصالة عدم التذكية، أو يكون محكوما بالتذكيـة فى خصوص بعض الموارد، سواء كان من باب اسـتفاده موضوعية لهذه الموارد و تعبد فيها، أو من باب أنّ فى هذه الموارد تكون أمارة على التذكية، فلا بدّ لنا أوّلا من ذكر روايات الباب، و بيان مقدار دلالتها حتّى يظهر ما هو الحق فى المقام.

[فى ذكر الاخبار الواردة فى الباب]

اشارة

فنقول بعونه تعالى: إنا نـذكر أوّلا بعض ما يمكن أن يسـتدل بها من الروايات على كون الجلود محكوما بالطهارة، و جواز الصّلاة فيها حتّى يعلم كونهـا من الميتـة، ثمّ بعض مـا يمكن أن يسـتدل به على الطهارة و جواز الصّلاة فى الجلود فى خصوص بعض الموارد، امّا من باب كون موضوعية لها و امّا من باب وجود أمارة على التذكية، فيها فنقول:

المقام الاول:

[الطائفة الأولى من الروايات ما دل على خلاف الأصل الأولى]

اشارة

فنقول أمّا الطائفة الأولى من الروايات الّتى يمكن أن يستدل بها على خلاف أصل الأولى أعنى: على طهارة الجلود و صحة الصّلاة فيها ما لم تعلم بكونها من الميتة، فهى روايات:

الرواية الأولى: ما رواها الحلبى

(قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الخفاف التى تباع فى السوق، فقال: اشتر و صلّ فيها حتّى أنّه ميتة بعينه.) «۱»

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۵۰ من ابواب النجاسات و الاوانى و الجلود من الوسائل.

بدعوى عدم كون السوق المذكور فى الرواية خصوص سوق المسلمين، بل عام يشمل كل سوق، و كان سؤال السائل على هذا عن الخفاف الّتى تباع فى الأسواق، سواء كان سوق المسلمين أو غيرهم، و إلّا فلو لم يقبل ذلك، و ادعى كون نظر السائل إلى خصوص سوق المسلمين كما يناسب ذلك مع سؤال السائل، لأنّ ما يكون المتعارف لهم هو المعاملة فى أسواق المسلمين، و لم يكن أسواق غير المسلمين مورد ابتلائهم، فيمكن أن يقال: بأنّ الحكم بجواز الشراء و الصّلاة فى الخفاف يكون من باب وجود أمارة على التذكية.

الرواية الثانية: ما رواها احمد بن محمد بن أبى نصر

(قال: سألته عن الرجل يأتى السوق يشترى جبة فراء لا يدرى أ ذكية هى أم غير ذكية، أ يصلّى فيها؟ قال: نعم، ليس عليكم المسألة، إن أبا جعفر عليه السّلام كان يقول: إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدّين أوسع من ذلك- و رواه الصّدوق باسناده عن سليمان بن جعفر الجعفرى عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليه السّلام مثله). «۱»

و هذه الرواية تدلّ على جواز الصّلاة فى الفراء و لو كان شاكّا فى تذكيته و عدمها، فما لم يعلم بكونه ميتة يجوز الصّلاة فيه، هذا بناء على عدم كون السوق إشارة إلى خصوص سوق المسلمين حتّى يقال: إنّ الحكم بالجواز يكون من باب كون سوق المسلمين أمارة على التذكية، بل بناء على كون المراد من السوق مطلق السوق.

الرواية الثالثة: ما رواها على بن أبى حمزة

(أنّ رجلا سئل أبا عبد اللّه عليه السّلام و أنا

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۵۰ من ابواب النجاسات و الاوانى و الجلود من الوسائل.

عنده عن الرجل يتقلد السيف و يصلّى فيه؟ قال: نعم. فقال الرجل: إنّ فيه الكيمخت. قال: و ما الكيمخت؟ قال: جلود دواب منه ما يكون ذكيا، و منه ما يكون ميتة. فقال: ما علمت أنّه ميتة فلا تصلّ فيه.) «۱»

و فى هذه الرواية لا تعرض للسوق أصلا حتّى يقال: بأنّ الجواز يمكن أن يكون فى خصوص السوق، و يقال: إنّ المراد من السوق هو سوق المسلمين، بل تدلّ الرواية على جواز الصّلاة فى جلود الدواب مع فرض أن منه ما يكون ذكيا و منه ما يكون ميتة، حتّى تعلم أنّها ميتة، فما علم كونها ميتة فلا تجوز الصّلاة فيها.

الروایة الرابعة: ما رواها احمد بن محمد بن أبی نصر عن الرضا علیه السّلام

(قال:

سألته عن الخفاف یأتی السوق فیشتری الخف لا یدری أ ذکیّ هو أم لا، ما تقول فی الصّلاة فیه و هو لا یدری، أ یصلّی فیه؟ قال: نعم، أنا اشتری الخف من السوق و یصنع لی، و اصلی فیه و لیس علیکم المسألة.) «۲»

و هذه الروایة تدلّ علی جواز الصّلاة فی الخفّ الّذی لا یدری بأنّه ذکیّ أم لا، و عدم وجوب السؤال من ذکوته و عدمها نعم لا یبعد کون الفرض فی الروایة هو سوق المسلمین، لأنّ ما یأخذ منه الرضا علیه السّلام و اشتری منه الخفّ لم یکن إلّا سوق المسلمین، لأنه علیه السّلام لم یکن مورد اتبلائه غیر سوق المسلمین، فعلی هذا لا تفید الروایة أمرا زائدا علی ما تفید الطائفة الثانیة من الروایات.

الروایة الخامسة: و هی ما ینتهی سندها بالحسن بن الجهم

(قال: قلت لأبی الحسن علیه السّلام: أعترض السوق فأشتری خفّا لا أدری أ ذکی هو أم لا؟ قال: صلّ فیه.

---

(۱)- الروایة ۴ من الباب ۵۰ من ابواب النجاسات و الاوانی و الجلود من الوسائل.

(۲)- الروایة ۶ من الباب ۵۰ من ابواب النجاسات و الاوانی و الجلود من الوسائل.

قلت: فالنعل؟ قال: مثل ذلک. قلت: إنی أضیق من هذا، قال: أ ترغب عما کان أبو الحسن علیه السّلام یفعله.) «۱»

فهی أیضا مثل السابقة.

الروایة السادسة: ما رواها السکونی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام

(أنّ أمیر المؤمنین علیه السّلام سئل عن سفرة وجدت فی الطریق مطروحة، کثیر لحمها و خبزها و جبنها و بیضها، و فیها سکین، فقال امیر المؤمنین علیه السّلام: یقوّم ما فیها ثمّ یؤکل، لأنّه یفسد و لیس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرّموا له الثمن. قیل له: یا أمیر المؤمنین لا یدری سفرة مسلم أم سفرة مجوسی؟ فقال: هم فی سعة حتّی یعلموا.) «۲»

و هذه الروایة تدلّ علی جواز أکل اللحم و إن کان شکّ فی تذکیته حتّی تعلم کونه میتة، غایة الأمر لیست هذه الروایة متعرضة لجواز الصّلاة فی الجلد الّذی شک فی کونه من المذکی أو من المیتة، و لکن بعد ما جاز أکل اللحم یجوز الصّلاة أیضا، لأنّ کلا من جواز أکل اللحم و جواز الصّلاة متفرع علی کون الحیوان أو الجلد أو اللحم محکوم بالتذکیة، و لیست الروایة متعرضة للسوق حتّی یمکن ادعاء اختصاص الحکم بما یؤخذ من سوق المسلمین، بل مع وجدانه فی الطریق حکم بجواز أکله حتی یعلم، لأنّه قال: هم فی سعة حتّی یعلموا.

الروایة السابعة: و هی ما رواها سماعة بن مهران

(أنّه سئل أبا عبد اللّه علیه السّلام فی تقلید السیف فی الصّلاة و فیه الفراء و الکیمخت. فقال: لا بأس ما لم تعلم

---

(۱)- الروایة ۹ من الباب ۵۰ من ابواب النجاسات و الاوانی و الجلود من الوسائل.

(۲)- الروایة ۱۱ من الباب ۵۰ من ابواب النجاسات و الاوانی و الجلود من الوسائل.

أنّه میتة.) «۱»

و دلالتها علی جواز الصّلاة أعنی: صحتها فی الفراء و الکیمخت ما لم یعلم میتیة، واضح بدون تقیید کون ذلک فی سوق المسلمین أو یدهم.

فهذه الروایات و لو أشکل فی دلالة کلها علی جواز الصّلاة و صحتها فی الجلود المشکوکة کونها مذکی أو میتة، مثل ما منها کان المفروض منه السوق، أو روایة الخامسة من باب عدم التعرض فیها للصّلاة، و لکن دلالة بعضها الآخر علی جواز الصّلاة فی الجلود المشکوکة کونها مذکی أو میتة حتّی تعلم کونها میتة، ظاهرة.

فعلی هذا یقال: إنّه إن کنّا و هذه الروایات یستفاد منها نقض الأصل الأولی، أعنی: أصالة عدم التذکیة مطلقا، و یکون الأصل الثانوی المستفاد من هذه الأخبار هو التذکیة إلا ما علم کونه میتة.

هذا بالنسبة إلی الطائفة الأولی من الروایات، و المقدار الّذی یمکن دلالتها علیه فی حدّ ذاتها.

و أمّا الطائفة الثانیة، فهی روایات:

الروایة الأولی: ما رواها فضیل و زرارة و محمد بن مسلم

اشارة

(أنّهم سألوا أبا جعفر علیه السّلام عن شراء اللحوم من الأسواق، و لا یدری ما صنع القصابون؟ فقال: کل إذا کان ذلک فی سوق المسلمین و لا تسأل عنه.) «۲»

[سوق المسلمین أمارة التذکیة]

تدلّ هذه الروایة علی حلیة أکل اللحم إذا کان فی سوق المسلمین، و مفهومها

---

(۱)- الروایة ۱۲ من الباب ۵۰ من ابواب النجاسات و الاوانی و الجلود من الوسائل.

(۲)- الروایة ۱ من الباب ۲۹ من ابواب الذبائح من الوسائل.

تدلّ علی عدم الحلیة إذا لم یکن فی سوق المسلمین، و هل الروایة تدلّ علی حلیة اللحم بمجرد کونه فی سوق المسلمین و إن اشتراه فی سوقهم ممّن یعلم کفره، أو لا تدلّ علی هذه التوسعة، بل تدلّ علی حلیة اللحم إن اشتری من ید المعلوم إسلامه، أو من ید المشکوک إسلامه إذا کان فی سوق المسلمین، لکون سوق المسلمین أمارة علی التذکیة فی ما یأخذ من ید معلوم الإسلام، أو من ید مشکوک الإسلام، و أمّا إذا کان معلوم الکفر من یشتری منه فلم یکن سوقهم أمارة علی کون ما فی ید الکافر مذکّی. «۱»

و یستفاد من الروایة حلیة أکل اللحم إذا کان فی سوق المسلمین و لا یلزم السؤال من البائع من تذکیته و عدمها، و أمّا إذا کان فی سوق غیر المسلمین، فهل تدلّ الروایة علی حلیة اللحم و تذکیته بعد السؤال، فیکون الحاصل الفرق بین سوق المسلمین و غیر سوقهم بأنّه إذا کان فی سوقهم یحکم بالتذکیة بدون السؤال، و إذا کان فی غیر سوقهم لا یحکم بالتذکیة إلا بعد السؤال عنها، فإذا سئل و أجاب بکونه مذکی یحکم بالتذکیة و إن کان من ید الکافر أو اشتراه فی سوق غیر المسلمین، أولا تدلّ إلا علی کون سوق المسلمین أمارة علی التذکیة، و لا یلزم السؤال، و امّا فی غیر سوق المسلمین فیجب السؤال و التفحص حتّی یطمئن بأحد طرفی التذکیة و عدمها، لا أن یکون نفس السؤال و نفس جواب ذی الید الکافر بالتذکیة مصحح

(۱)- (و لا يبعد على هذا ألا يكون خصوصية لخصوص السوق، بل بعد كون اعتبار السوق من باب كون السوق أمارة على الأمارة، و هى يد المسلم فلو أخذ فى خارج السوق من يد المسلم أو من يد مشكوك الإسلام، فلا يبعد الحكم بالحلية إذا كان الموجود أمارة اخرى على الأمارة مثل أرض الإسلام مثلا فى قبال أرض الكفر إذا كان أرض الإسلام من الأمارات).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۸

للحكم بالتذكية. «۱»

و هذه الرواية و إن لم تكن متعرضة لجواز الصّلاة فى الجلود إذا كانت فى سوق المسلمين، و لكن بعد الحكم بجواز أكل اللحم المنوط بكون الحيوان مذكى، شاهد على محكومية جلد الحيوان بالتذكية إذا كانت فى سوق المسلمين.

الرواية الثانية: ما رواها إسحاق بن عمار عن العبد الصالح عليه السّلام

اشارة

(أنّه قال: لا بأس بالصّلاة فى الفراء اليمانى و فيما صنع فى أرض الاسلام. قلت: فإن كان فيها غير أهل الاسلام؟ قال: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس.) «۲»

و هذه الرواية بعد دلالتها على صحة الصّلاة فى الفراء اليمانى، و لعله كان من باب أنّ ما يعمل فى اليمن من الفراء كان مذكى مسلما، أو فيه أمارة التذكية، تدلّ على جواز الصّلاة فى الفراء بمجرد كونها مصنوعة فى أرض الاسلام فى قبال أرض الكفر و دار الحرب، ثمّ بعد ما سئل السائل عما إذا كان فى أرض الاسلام غير أهل الاسلام قال: بجواز الصّلاة فيها إذا كان الغالب عليها المسلمين، و ما يظهر من كلام بعض الفقهاء و منهم الشهيد الثانى رحمه اللّه بان المراد من قوله عليه السّلام (إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس) هو الغلبة بحسب الأفراد يعنى: إذا كان غالب أفراد أرض الاسلام مسلما فلا بأس.

(۱)- (و قال سيدنا الاستاد مد ظله: بأنّه لا يبعد أن يقال: إن الرواية تنادى بالفرق بين سوق المسلم و غيره، ففى الأوّل يحكم بالتذكية بلا سؤال عن كون اللحم مذكى أو ميتة، و فى الثانى لا يحكم إلا بعد السؤال، فإذا سئل و أجاب ذو اليد بالتذكية، يكفى فى الحكم بالتذكية و لكن كما قلت فى مجلس البحث: يمكن أن يكون المقصود فى الرواية من السؤال فى ما لم يكن فى سوق المسلمين لأنّ يسأل و يتفحص حتّى يكشف له حال اللحم و يعتقد إما بتذكيته أو بعدمها).

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۵۰ من ابواب النجاسات و الاوانى و الجلود من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۹

[الميزان فى السوق هو الغلبة بحسب القدرة]

و لكن ما يأتى بالنظر هو كون الميزان فى الغلبة فى الرواية الغلبة بحسب السلطة و الاقتدار، و الشاهد على ذلك التعبير بقوله (عليها) بعد قوله (الغالب) فيكون المراد بحسب الظاهر من الغالب عليها للتعبير (بعلى) (لا بفى) الغلبة بحسب القدرة و الحكومة، و إن كان نظره إلى الغلبة بحسب الأفراد كان المناسب ان يقول (إذا كان الغالب فيها) فعلى هذا يكون المراد الغلبة بالحكومة و السلطنة و القدرة.

إن قيل: بأنّ المفروض فى الرواية قبل ذلك، أرض الاسلام حيث قال (و ما صنع فى أرض الاسلام) و من الواضح أنّ فى زمان صدور الرواية كل أرض كانت أرض الاسلام كانت الحكومة فيها للمسلمين، و لم تكن أرض كانت منهم و لم تكن الحكومة و الغلبة بهذا

النحو لهم، فمع فرض كون الأرض أرض الاسلام الّتى فيها القدرة و الحكومة لهم، سئل السائل بأنّ فى هذه الارض إذا كان غير المسلم فما الحكم، فقال (إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس) فمع فرض الغلبة بالحكومة لهم فى أرض الاسلام سئل السائل، فلا بدّ و أن يكون جواب الامام عليه السّلام الغلبة بحسب الأفراد، لأنّه لو كان نظره الغلبة بحسب الحكومة، فقد فرض و بيّن الحكم و لا حاجة الى السؤال مجددا.

نقول: بأنّه و إن كان الأمر كذلك فى أرض الاسلام فى زمان صدور الرواية، و لكن مع ذلك بعد ما بيّن عدم الباس إذا كان الفر و مصنوعا فى أرض الاسلام سئل السائل بأنّه إذا كان أرض الاسلام، و كانت الغلبة لهم فيها، و لكن فى هذا الأرض إذا كان غير أهل الاسلام هل الحكم أيضا جواز الصّلاة فى الفراء أولا؟ فأجاب عليه السّلام بقوله (إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس) يعنى: لا يضرّ وجود غير أهل الاسلام فى هذا الارض إذا كان الغالب على الارض المسلمين.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۰

فعلى هذا أيضا يساعد الجواب مع كون المراد الغلبة بحسب الحكومة، لأنّ الميزان الغلبة بحسب الحكومة، سواء كان المسلمون تمام أفراد هذا الارض الّتى تكون الغلبة بحسب الحكومة للمسلمين، أو كان فيها غير أهل الاسلام أيضا.

و ما قال الشهيد رحمه اللّه من أنّه إن كان المراد هذا، فيلزم أن تكون الصّلاة صحيحة فى الفراء فى مثل هذه الأرض و إن كان تمام أفرادها غير المسلم إلا حاكمهم، لأنّ فى هذا الفرض أيضا الغلبة للمسلمين و الحال أنّه لا أمارية للأرض فى هذا الفرض على كون الجلود التى يجعل فراء مذكّى، لعدم كون مسلم فيها إلا نفر واحد و هو الحاكم، ليس فى محله، لأنّه مع كون الحكومة و الغلبة للمسلمين على أرض، فقهرا يكون فيها المسلمون كثيرا، لأنّ للحاكم جنودا و أتباعا و من يعينه على اجراء الامور من المسلمين، و كيف يمكن فرض كون الحكومة على أرض للمسلمين بمجرد شخص واحد و هو الحاكم، لأنّه لا يتمكن هذا الحاكم بوحدته الغلبة على الكفار و لا يسلط عليهم، فكلما كانت الغلبة لهم على أرض فيكون فيها المسلمون كثيرا، فلا يوجد هذا الفرض الذى فرضه الشهيد رحمه اللّه حتّى يرد إيراده.

[دخالة الاسلام فى حلّية الجلود و طهارتها]

و على كل حال تدلّ الرواية على جواز الصّلاة فى الفراء إذا كانت مصنوعة فى أرض الاسلام مع كون الغلبة إمّا بحسب الأفراد كما تخيل الشهيد رحمه اللّه و بعض آخر من الفقهاء و إمّا بحسب الحكومة و السلطنة، على ما اخترنا، للمسلمين، و إن كان لقوله (إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس) مفهوم، فيكون مفهومه أنّه إذا لم تكن الغلبة لهم ففيه الباس.

و عموم هذه الرواية يقتضى كون جواز الصّلاة فى ما كانت مصنوعة فى أرض تكون الغلبة للمسلمين سواء كان فى سوق المسلمين أو لا و سواء كان من يد بايع

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۱

يكون إسلامه مسلما، او مشكوكا، بل يحتمل شموله لما يشتريها من يد الكافر و إن كان لا يناسب ذلك مع اعتبار أرض الاسلام، لأنّ اعتبار أرض الاسلام يكون إما من باب كون الأمارة على التذكية إذا صنع فى هذه الارض، و امّا من باب كان أرض الاسلام و إن كان لها موضوعية فى مقابل أرض الكفر إلّا أنّ موضوعيتها ليست إلا من باب كون الاسلام له دخالة فى إثبات الحكم، و لهذا جعل أرض الاسلام دخيلا فى محكومية الجلد بالتذكية، و هذا ليس إلا من باب أن أرض الاسلام يكون فيها المسلمون، و معهم يكون الحكم هكذا من باب قابلية كون الجلد من المسلم و أمّا اذا كان فى يد الكافر او اشترى منه، فليس كذلك.

الرواية الثالثة: ما رواها إسماعيل بن عيسى

اشارة

(قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل فى سوق من أسواق الجبل «۱» أ يسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلما غير عارف؟ قال: عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، و إذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه.) «۲»

[الرواية فرقت بين المسلم و بين المشرك و عدم السؤال فى صورة كون البائع مسلما]

و المراد من الرواية هو أنّ السائل سئل عن جلود الفراء، و أنه إذا كان البائع مسلما غير عارف يسأل عن ذكوته أم لا، فاجاب عليه السّلام و حاصل جوابه يرجع إلى أنّ البائع تارة يكون أحدا من المشركين فإذا تشترى من المشرك تسأل عن ذكوته، و أمّا إذا كان البائع من يصلّى فيه، و يكون من أهل الصّلاة فلا تسأل عنه، فعلى هذا ليس المراد بقوله و إذا رأيتم يصلّون فيه) أنّه لا يلزم السؤال اذا كان البائع يصلّى

---

(۱)- (يحتمل كون الجيل بالياء قبل اللام، و كان المراد هو الجيلان اى بالفارسية (گيلان) و يحتمل أن يكون الجبل بالباء قبل اللام).

(۲)- الرواية ۷ من الباب ۱۰ من ابواب النجاسات و الاوانى و الجلود من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۲

فيه، بل يكفى كون البائع ممّن يصلّى فى عدم لزوم السؤال، و قوله (يصلّون فيه) يكون من باب اعتبار كونهم من الذين يصلّون.

ثمّ إنّه على هذا يقال: بأنّ الرواية فرقت بين المسلم، و بين المشرك، فما أوجب السؤال إذا كان البائع مسلما، بل يكون محكوما بالتذكية كل جلد يشترى منه، و أنّه اذا كان البائع مشركا يجب السؤال، و ليس الجلد المشترى منه محكوما بالتذكية بلا سؤال، و لا يبعد كون الجلد محكوما بالتذكية حتّى إذا اشترى من المشرك إذا سئل عنه عن ذكوته، و أخبر المشرك بكونه مذكى. «۱»

ثمّ لا يخفى عليك أنّ من يتوهم دلالة هذه الثلاثة من الروايات على كون

---

(۱)- أقول: ما يأتى بالنظر، كما قلت فى مجلس البحث له مدّ ظلّه العالى، فى المراد بالرواية هو أنّ بعد ما سئل السائل من أنّه هل يلزم السؤال عن التذكية عن جلود الفراء إذا كان البائع مسلما غير عارف أولا، أجاب عليه السّلام بما حاصله يرجع الى أنّه إذا كانت جلود الفراء بيعها المشركون، يعنى: يكون ممّا يتداول بيعه و شرائه منهم، و هم يشترون و يبيعون سوء كان بيعها منحصرا بهم، أو كما أنّ المسلمين يبيعونها فالمشركون أيضا يبيعونها ففى هذه الصورة يلزم السؤال عن هذا المسلم البائع الغير العارف، فقوله (عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك) يعنى: عليكم أن تسألوا عن هذا البائع المسلم الغير العارف إذا كان المتداول بيعها من قبل المشركين، و امّا إذا رأيتم يصلّون فيه، يعنى: ترى أن المسلمين الغير العارفين البائعين لها يصلّون فيها، فلا يلزم السؤال و إن كان المشركون يبيعونها، لأنّ صلاتهم فيها أمارة على أنهم محرزون التذكية، و على هذا تكون الرواية فى مقام جواب سؤال السائل و شق الامام عليه السّلام بشقين:

أحدهما ما إذا كان المشركون يبيعونه، فيلزم السؤال عن هذا المسلم، و الآخر ما إذا ترى أن هذا البائع الغير العارف يصلّى فيه، فمع ذلك لا يجب السؤال، فعلى هذا ليس فى الرواية تعرض لصورة الاشتراء من المشرك، و أنّه يلزم السؤال حتّى يقال: بأنّه لا يبعد كفاية إخبار الكافر بالتذكية إذا اشترى منه فى المحكومية بالتذكية، لأنّه على ما قلنا ليست الرواية متعرضة لصورة اشتراء الجلد من الكافر. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۳

الحكم بالتذكية فى سوق المسلمين، أو فى ارض الاسلام، أو فى يد المسلم من باب وجود الأمارة فى هذه الموارد على التذكية، لا

من باب كون الحكم بتذكية الجلود فى هذه الموارد صرف التعبد، و أنّه يحكم بالتذكية فيها بمجرد الشّك فى هذه الموارد، لأنّ فى كلها تكون أمارة التذكية، و هى كون اللحم أو الجلد مأخوذا من يده أو قيام الأمارة على كون المأخوذ من يده هو ذكّاه أو احرز تذكيته، فإذا كان الحكم من باب وجود الأمارة على التذكية فلا يمكن التعدى الى مورد لم تكن أمارة عليها.

[المراد من سوق المسلم أعم من الشيعة]

يكون بعيدا عن الصواب، و لا مجال لهذا التوهم، لأنّه بعد فرض عدم كون المسلمين من غير الشيعة من حيث شرائط التذكية موافقين لنا، بل الاختلاف بيننا و بينهم، بل هم يحلون ما ذكّاه الكفار، بل يعتقدون بطهارة جلد الميتة بالدباغ، و يجوّزون الصّلاة فيها مع الدباغ، فمع كل ذلك فكيف يكون سوقهم أو يدهم أو أرضهم أمارة على كون الجلد مذكى، لأنّه إن كان المسلمون غير الشيعة يذكّون ما عندهم من الحيوانات بالنحو المعتبر عندنا، او يحرزون تذكيتها بهذا النحو، و كان المذكى عندهم ما هو المذكى عندنا، فكان ما فى يدهم أو سوقهم أو فى أرضهم محكوما بالتذكية من باب كون ذلك كله أمارة على التذكية، لكاشفية هذه الامور عن كونها مذكى من باب أنّ بسبب هذه الامور يكشف و لو ظنّا بأنّ المسلم ذكّاها بنحو المعتبر.

و لكن بعد ما قلنا من اختلاف غير الشيعة من المسلمين مع الشيعة فى ما يعتبر فى التذكية، و بعد اعتقادهم بحلية ما ذكّاه الكفار، و اعتقادهم بطهارة جلد الميتة، و جواز الصّلاة فيه مع الدبغ، فلو فرض أنّ هذا القسم من المسلمين أخبروا بالتذكية، فلا يمكن الحكم بالتذكية مع اختلافهم معنا فى هذه الجهات فى التذكية و جواز

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۴

الصّلاة فى الجلود، و ليس إخبارهم أمارة على التذكية المعتبرة، فكيف بما يكون فى سوقهم أو أرضهم، ففى كل هذه الموارد ليست أمارة موجودة على التذكية، فلا يمكن حمل الروايات على صورة وجود الأمارة على التذكية.

نعم إن حمل السوق فى الرواية، أو أرض الاسلام على سوق خصوص الشيعة، أو أرض خصوص الشيعة يمكن أن يقال: بأنّ الحكم بالتذكية فى سوقهم أو أرضهم أمارة على التذكية، و لكن لا يمكن حمل الرواية على ذلك، لعدم كون سوق مخصوص أو أرض مخصوص للشيعة لم يكن فيه غيرهم من المسلمين، بل الأسواق فى ممالك الاسلامية خصوصا فى زمان صدور الرواية، و كذا أراضى الاسلامية، كان الأكثر فيها الغير العارفين من المسلمين، مضافا إلى أنّ فى خصوص الرواية الثالثة فرض ما إذا كان البائع مسلما غير عارف و مع ذلك حكم بالتذكية، و عدم لزوم السؤال إذا كانوا يصلّون فيه، فعلى هذا حمل الروايات على صورة وجود الأمارة على التذكية فى غير محله.

[فى ذكر بعض روايات اخر]

اشارة

ثمّ إنّ هنا بعض روايات اخر نتعرض لها و لمقدار دلالتها، فنقول:

الرواية الاولى: ما رواها محمد بن الحسن الاشعرى

«۱» (قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبى جعفر الثانى عليه السّلام: ما تقول فى الفرو يشترى من السوق؟ فقال: اذا كان مضمونا فلا بأس.) «۲»

و المراد بقوله (إذا كان مضمونا فلا بأس) هو أنّه إذا تعهّد البائع بكون الفرو مذكّى فلا بأس، لعدم معنى أقرب من هذه المعنى للضمان فى مثل المقام، فيستفاد من

(۱)- (و ذكر الحسين فى الوسائل طبع امير بهادرى بدل الحسن غير صحيح).

(۲)- الرواية ۱۰ من الباب ۵۰ من ابواب النجاسات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۵

هذه الرواية عدم البأس بما يشترى من السوق إذا تعهد البائع كونه مذكى (و بناء على كون المفهوم لهذه القضية، يفيد مفهومها البأس إذا لم يتعهد البائع كونه مذكى)

و يمكن حمل هذه الرواية على الاستحباب، فكان التعهد مستحبا لو فرض كون السوق فى الرواية خصوص سوق المسلمين، فعلى هذا لا يكون بينها و بين الروايات الثلاثة المتقدمة الدالة على محكومية الجلود بالتذكية بمجرد كونها فى يد المسلم أو فى سوق المسلمين أو فى أرض المسلمين إذا كان الغالب عليها المسلمين بدون اعتبار أخذ التعهد على التذكية، بناء على كون قوله فى هذه الرواية (إذا كان مضمونا فلا بأس) على الاستحباب تعارض و منافاة

الرواية الثانية: ما رواها الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام

(قال: يكره الصّلاة فى الفراء إلا ما صنع فى أرض الحجاز أو ما علمت منه ذكاة.) «۱»

و بعد قابلية حمل (يكره) فى هذه الرواية على الكراهة المصطلحة، يعنى: ما يكون الرجحان فى تركه، لم يكن بينها و بين الروايات الثلاثة تعارض.

الرواية الثالثة: ما رواها أبو بصير

(قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الصّلاة فى الفراء؟ فقال: كان على بن الحسين عليه السّلام رجلا صردا لا يدفئه فراء الحجاز، لأنّ دباغها بالقرظ، فكان يبعث إلى العراق فيؤتى ممّا قبلكم بالفرو، فيلبسه فاذا حضرت الصّلاة ألقاه و ألقى القميص الّذى يليه، فكان يسأل عن ذلك، فقال: إنّ أهل العراق يستحلّون لباس جلود الميتة، و يزعمون أنّ دباغه ذكوته.) «۲»

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۶۱ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۶۱ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل، لكن كتب (عيس) بدل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۶

و هذه الرواية بحسب ظاهرها تدلّ على أنّه لا يجوز الصّلاة فى الجلود الّتى تؤخذ ممن يستحل لباس جلد الميتة بزعم أن ذكاته دباغه، فلا تجوز الصّلاة على هذا فيما يؤخذ من سوقهم أو يدهم أو فى ارضهم، فتنافى هذه الرواية مع الروايات الثلاثة المتقدمة، لأنها كانت دالة على جواز الصّلاة و المحكومية بالتذكية إذا أخذ من يد المسلم أو من أرضهم أو من سوقهم، و هذه الرواية تدلّ على خلافها.

و لكن نقول: أوّلا بضعف سند هذه الرواية، و ثانيا بأنّه إذا لم تجز الصّلاة فيما أخذ من يد المستحل للميتة بالدباغ، و عدم محكوميته بالتذكية، فكما لا تجوز الصّلاة فيه، كذلك لا يجوز لبسه، و لا فرق بينهما، و الرواية ظاهرها الفرق بينهما، لأنّها على ما ترى دلت على أن على بن الحسين عليه السّلام كان يلبس الفرو، و لكن لا يصلّى فيه، فمن هذه الجهة أيضا توهن الرواية

الرواية الرابعة: ما رواها عبد الرحمن بن الحجاج

(قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: إنى أدخل سوق المسلمين أعنى: هذا الخلق الذين يدّعون الاسلام فأشترى منهم الفراء للتجارة،

فأقول لصاحبها، أ ليس هى ذكية؟ فيقول: بلى، فهل يصلح لى أن أبيعها على آنها ذكية؟ فقال: لا، و لكن لا بأس أن تبيعها و تقول قد شرط لى الّذى اشتريتها منه أنها ذكية، قلت: و ما أفسد ذلك؟ قال: استحلال أهل العراق للميتة، و زعموا أنّ دباغ جلد الميتة ذكاته، ثمّ لم يرضوا أن يكذبوا فى ذلك إلّا

(عيثم) و الصحيح (عيثم) كما نقلها صاحب الوسائل فى الباب ۶۱ من ابواب النجاسات وعدها رواية ۳ و كتب (عيثم) بدل (عيس) و لكن بناء على نقل الأوّل فى الرواية بعض زيارات و فى طبع امير بهادرى كتب ميثم فى الباب ۶۱ من ابواب النجاسات الرواية ۳.

على رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم. «۱»

و هذه الرواية و إن كانت تفيد ما يخالف مع الروايات الثلاثة المتقدمة، و لكن تكون ضعيفة السند فلا تقاوم معها.

[هل يكون تعارض بين الاخبار او لا؟]

إذا عرفت ذلك نقول: لا بد من عطف عنان الكلام أولا إلى أنّه هل يكون بين روايات الثلاثة- أعنى: رواية فضيل و زرارة و محمد بن مسلم جميعا- و بين رواية إسحاق بن عمار، رواية إسماعيل بن عيسى تعارض أو لا، و ثانيا لا بد من التكلم فى وجه الجمع بين الطائفة الاولى من الروايات، و بين الطائفة الثانية أعنى: هذه الثلاثة، بعد ما عرفت من الاشكال فى حمل هذه الروايات على صورة وجود الأمارة على التذكية.

فنقول: أمّا الكلام فى المقام الأول، فقد عرفت أن مفاد رواية فضيل و زرارة و محمد بن مسلم هو حلية أكل اللحم إذا كان فى سوق المسلمين، و مفاد رواية إسحاق بن عمار هو محكومية الجلود بالتذكية إذا كان فى أرض الاسلام و كان الغالب عليها المسلمين، و مفاد رواية إسماعيل بن عيسى هو المحكومية بالتذكية إذا كان البائع من يصلّى فيه، أو إذا كان البائع من أهل الصّلاة.

فيمكن أن يتوهم تعارض كل منها مع الآخر، لأنّ مفهوم رواية الاولى يدلّ على عدم حلية اللحم إذا لم يكن من سوق المسلمين سواء كان فى أرض الاسلام أو أرض الكفر، و مفهوم رواية الثانية عدم المحكومية فى التذكية إذا لم يكن فى أرض يكون الغالب عليها المسلمين سواء كان فى سوق المسلمين أولا، و سواء كان البائع

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۶۱ من ابواب النجاسات من الوسائل.

مسلما أو غير مسلم، و مفهوم رواية الثالثة هو كون الجلد محكوما بالتذكية إذا كان البائع من أهل الصّلاة يعنى: ممّن يصلّى سواء اشترى فى سوق المسلمين أو فى أرض يكون الغالب عليها المسلمين أو لم يكن كذلك، فيعارض مفهوم كل منها مع الآخر.

[المستفاد من الروايات كون الاسلام دخيلا فى الحكم بالتذكية]

و لكن لا مجال لها التوهّم بعد التأمل فى الروايات، لأنّ ما يستفاد من كل هذه الروايات الثلاثة هو كون الاسلام دخيلا فى هذا الموضوع أعنى: فى الموضوع المحكوم بالتذكية فيه، و كل ما اخذ شرطا و علق حكم التذكية به يكون أمارة على هذه الجهة أعنى: الاسلام، فترى أن الرواية الاولى تدلّ على أنّ اللحم محكوم بالحلية (و هى عبارة اخرى عن التذكية، لأنّ الحلية فرع التذكية) إذا كان فى سوق المسلمين، فكون سوق المسلمين شرطا فى الحلية ليس إلا من باب كون الاسلام و المسلمية دخيلا فى الحكم، لأنّه إذا كان السوق سوق المسلمين، فيمكن و يحتمل التذكية، و كذلك فى الرواية الثانية تكون أرض الاسلام إذا كان الغالب عليها المسلمين

دخيلا فى الحكم ليس إلا من باب دخالة الاسلام و المسلمية فى الحكم، و كذلك الرواية الثالثة، فكون المأخوذ من يد البائع الّذى يكون من أهل الصّلاة على احتمال (و يصلّى فيه) ليس إلا من باب دخالة الاسلام فى الحكم بالتذكية.

فاذا عرفت كون الامر هكذا، فنقول: إنّه بعد دخالة الاسلام و المسلمية فى الحكم بالتذكية، كما ينادى به كل الروايات، لا بد من كون اعتبار سوق المسلم أو أرض المسلمين و دخالتها فى الحكم بالتذكية مثل كون البائع من أهل الصّلاة، أى مسلما فى ما يأخذ الجلد المشكوك أو الفرو المشكوك أو اللحم المشكوك أو الخف المشكوك فى كونه مذكى أو ميتة ممّن يعلم باسلامه أو يشكّ فى كونه مسلما أو غير مسلم، و امّا إذا كان فى يد الكافر و يؤخذ منه أو يشترى منه فلا يشمله أحد من

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۹

الروايات الثلاثة بعد ما بينا من أنّ المستفاد من كلها دخالة الاسلام و المسلمية فى المحكومية بالتذكية، فيخرج كل مورد ليس للاسلام و المسلمية دخالة فيه، مثل المأخوذ من يد الكافر مع الشّك فى كون ما فى يده مذكّى أو ميتة.

فعلى هذا تعلم عدم تعارض بين الروايات أصلا فاعتبار سوق المسلمين يكون من هذا الباب و أرض المسلمين أيضا من هذا الباب، لأنّ بعد دخالة الاسلام فى كل هذه الروايات، و كون المحكومية بالتذكية من هذا الباب، فلا يرى تعارض بينها حيث إنّ اعتبار كل هذه الثلاثة أعنى سوق المسلم أو أرض الاسلام أو يد البائع المسلم، يكون من باب وجود جهة جامعة بينها، و هى الاسلام، فمع كون الامر كذلك لا يرى بين هذه الروايات من حيث المفهوم أو المنطوق تعارض أصلا، فيكفى فى المحكومية بالتذكية وجود احد هذه الامور من باب كون كل منها كاشفا عن وجود ما هو دخيل فى الحكم بالتذكية، و هو الاسلام، هذا كله فى ما ينبغى أن يقال فى المقام الأول.

المقام الثانى:

اشارة

يقع الكلام فى أنّه بعد كون مفاد الطائفة الاولى من الروايات، هو كون الجلود محكوما بالتذكية مطلقا إلا إذا علم كونها ميتة سواء كان فى يد المسلم، أو فى أرض الاسلام أو فى سوق المسلمين، أو لم يكن كذلك لكون إطلاقها يقتضى ذلك، و بعد كون مفاد الطائفة الثانية من الروايات هو محكوميتها بالتذكية فى خصوص ما إذا كانت فى أرض الاسلام أو فى سوق المسلمين، أو فى يد المسلم و لا يلزم السؤال و أمّا فى غيرها مثل ما أخذ من يد غير المسلم فليست محكومة بالتذكية و إن كان شاكا فى كونها مذكى او ميتة. «۱»

---

(۱)- (و إن كان كلام يأتى بعدا فى أنّه هل يحكم بالتذكية فى ما يأخذ من يد الكافر مع

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۳۰

فالطائفة الاولى مطلق، و الثانية مقيد، و بعد ما نعلم وحدة الملاك، و أنّ الحكم فى الحكم فى المقيد ليس إلا بالملاك الموجود فى المطلق، فمقتضى ما أثبتنا فى باب التعارض لا يرى بنظر العرف تعارض بين الطائفتين، بل يحمل المطلق على المقيد، فتكون النتيجة محكومية الحيوان و الجلود و اللحوم المشكوك فى كونه مذكّى أو ميتة، بالتذكية فى ما يكون فى سوق المسلمين و أخذ من يد المسلم فى سوقهم أو ممّن يشك فى إسلامه، و كذا فى الأرض الاسلام الّذى يكون الغالب عليها المسلمين إذا أخذ من يد المسلم أو مشكوك الاسلام، و كذا إذا أخذ من يد المسلم و قلنا بأنّ الحكم بالتذكية فى هذه الموارد ليس من باب كون هذه الامور أمارة على التذكية، بل حكم تعبدى فى مورد الشّك فى التذكية فى خصوص هذه الموارد.

مسئلة: [الكلام فى المأخوذ من يد الكافر]

اشارة

بعد ما فهمت من كون الحيوان المشكوك فى تذكيته، و كذلك جلده و لحمه، محكوم بالتذكية بشرط اشترائه من سوق المسلمين، أو أخذه من يد المسلم أو من أرض الاسلام إذا كان الغالب عليها المسلمين، و لا يلزم السؤال.

فيقع الكلام فى المأخوذ من يد الكافر، و أنّه هل يكون ما فى يده محكوما بكونه ميتة مع الشّك فى كونه مذكّى، أو ميتة للأصل الأوّلى، و هو أصالة عدم التذكية، و إن سئل عنه عن تذكية ما فى يده و يخبر بالتذكية، أو أنّ ما فى يده غير محكوم بالتذكية و لم يسأل عنه، و أمّا إذا سئل عنه و أخبر الكافر بتذكية ما فى يده فيحكم بالتذكية.

فيكون على هذا الفرق بين ما أخذ من يد المسلم، أو من أرض الاسلام، أو من سوق المسلمين، و بين ما يأخذ من يد الكافر، هو فى عدم اعتبار السؤال فى

السؤال أو لا).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۳۱

الأوّل عن التذكية و عدمها، و عدم لزوم إخبار ذى اليد بالتذكية، بخلاف ما أخذ من يد الكافر فإنّه لا يحكم بالتذكية قبل السؤال عنه و اخباره بالتذكية، و أمّا مع إخباره فيحكم بالتذكية.

لا يبعد كون الحق هو الثانى، و أنّه إذا أخبر الكافر الّذى يكون ذى اليد على التذكية يحكم بالتذكية لوجهين:

الوجه الأول: دلالة بعض الروايات المتقدمة عليه

منها قوله عليه السّلام فى رواية أحمد بن محمد بن أبى نصر عن الرضا عليه السّلام بعد سؤال السائل قال (نعم، أنا اشترى الخفّ من السوق و يصنع لى، و أصلّى فيه و ليس عليكم المسألة) فإنّها تدلّ على عدم لزوم السؤال بناء على حمل السوق فى الرواية على خصوص سوق المسلمين «۱» فإذا كان كذلك فالمأخوذ من يد غير المسلم، أو من سوق غير المسلم يحتاج الى السؤال.

فالفرق بين المأخوذ من يد المسلم و بين المأخوذ من يد الكافر، هو عدم لزوم السؤال فى الأول، و لزوم السؤال فى الثانى، و أنّ الأوّل محكوم بالتذكية بلا سؤال، و الثانى محكوم بها بعد السؤال.

منها قوله عليه السّلام فى الرواية المتقدمة الّتى رواها فضيل و زرارة و محمد بن مسلم

---

(۱)- و أما أقول: بناء على ما تقدم من سيدنا الاستاد مد ظله من ذكر هذه الرواية فى جملة الروايات الدالة على المحكومية بالتذكية فى الجلود مطلقا حتى تعلم، و يتوقف الاستدلال بها لمحكومية الجلد بالتذكية مطلقا حتى يعلم كونه ميتة على كون السوق أعم من سوق المسلمين و غيرهم و الا لو كان المراد خصوص سوق المسلمين فلا يصح الاستدلال، فلا وجه للتمسك فى المقام على الرواية، لأنّه على هذا مع الشك فى التذكية يحكم بها و إن كان فى يد الكافر، و لا تلزم المسألة).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۳۲

عن أبى جعفر عليه السّلام فقال فيها (كل إذا كان فى سوق المسلمين و لا تسأل) عنه و مفهومه هو عدم جواز الأكل، الّا مع السؤال إذا كان فى غير سوق المسلمين، و بعد كون اعتبار سوق المسلمين من باب دخالة الاسلام كما عرفت، و حاصله محكومية الجلود بالتذكية إذا أخذ فى سوقهم من يد المسلم المسلّم إسلاميته، أو من يد مشكوك الاسلام، و كان المأخوذ من يد الكافر خارجا و إن

کان فی سوق المسلمین.

فتکون الروایـة دالـة علی عـدم السؤال عن التذکیة و محکومیتها بها إذا أخذ من ید معلوم الاسـلام، و عدم محکومیتها بها إذا أخذ من یـد الکافر قبل السؤال، بل محکومیتها مع السؤال، فتـدلّ الروایة علی أنّ المأخوذ من ید الکافر مع السؤال عنه عن التذکیة و إخباره بها محکوم بالتذکیة.

منها روایة إسـماعیل بن عیسی المتقدمة، فإنّ فیها قال علیه السّلام (علیکم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأیتم المشرکین یبیعون ذلک) فاعتبر السؤال إذا کـان البائع من المشـرکین، و من الواضـح بأنّ السؤال مؤثر، فالمقصود هو أنّه إذا کان البائع مشـرکا یسأل عنه عن التذکیـة، فإذا أخبر بها فیحکم بتـذکیتها من باب کونه ذی الیـد، و إلّا لو لم یکن مع السؤال و إخباره محکوما بالتذکیة، فلا معنی للأمر بالسؤال عنه.

منها قوله علیه السّـلام فی الروایة الّتی رواها محمد بن الحسن الاشـعری قال (إذا کان مضـمونا فلا بأس) و بعد کون المراد بهذه الفقرة إذا کان متعهـدا فتـدل الروایـة علی محکومیـة الجلود بالتذکیـة إذا تعهـد ذی الیـد و أخبر بتـذکیتها، فالکافر إذا تعهد التذکیة، فیحکم بالتذکیة علی هذا. «۱»

---

(۱)- أقول، کما قلت فی مجلس بحثه الشریف، أولا إنّ روایة أحمد بن محمد بن أبی نصر

الوجه الثانی [العرف لا یفرقون بین المسلم و الکافر اذا کانا ذی الید]

اشارة

: إنّا نری من أنّ بناء العقلاء علی الأخذ بقول ذی الید و إخباره، فلو أخبر ذو الید بخبر عما یکون تحت یده یقبل قوله، و لم یکن البناء علی الفحص عمـا أخبر به و التفتیش أو التوقف حتّی یثبت لهم صـحة إخباره، خصوصا یکون ممّا لا یعلم إلا من قبله، و لا یفرقون فی ذلک بین ذی الید

علی مـا أفـاده سابقـا فی مقام ذکر روایات الباب عـدّها من الروایات الدالـة علی کون الجلود محکومـة بالتذکیـة مع الشّک سواء کان أرض الاسـلام، أو سوق المسـلمین أو من ید المسلم، أو غیرها، فعلی هذا تدلّ علی عدم السؤال و کونها محکوما بالتذکیة حتّی یعلم، سواء کان المأخوذ من الجلود مأخوذا من ید المسلم، أو من ید الکافر، و کذلک نقول فی روایة محمد بن الحسن الاشعری: إنّ أخذنا بظاهرها و لم نحملها علی محمل اخر من اسـتحباب تعهـد التذکیـة، و مضافا بکون التعهـد غیر الأخبار بالتذکیة بأنّه إن اعتبر الضـمان، فحیث إنّ الروایـة مطلقـة و لم یقیّـد فیهـا التعهـد بخصوص صورة الأخـذ من الکـافر، لاـ بـد من اعتبـار ذلک حتّی فی المأخوذ من ید المسـلم، و هـذا ممّا لا یمکن الالتزام به، و حمل الروایة علی خصوص صورة الأخذ من ید الکافر بقرینة غیرها من الروایات الّتی حکم فیها بالتذکیة فی ما أخذ من المسـلم، أو من سوق المسلمین، أو من أرض الاسلام بلا اشتراط السؤال و التعهد بأنّه مع فرض السائل فی هذه الروایة بقوله (ما تقول فی الفرو یشتری من السوق) أنّ الفرو یشتری من السوق، و الظاهر من السوق سوق المسـلمین لعدم تعارف کون سوق غیر المسـلمین، فی بلاـد الاسـلام، خصوصـا مع کون الراوی قمیّـا، فلا یمکن حمل الروایـة علی سوق غیر المسـلمین، فبعد ذلک نقول: لا یمکن حمل الروایـة علی لزوم التعهد، و ثانیا نقول فی کل هذه الروایات بأنّ غایة دلالتها عدم محکومیة ما أخذ من ید الکافر من اللحوم و الجلود بالتذکیة بلا سؤال و اعتبار السؤال.

و لکن یمکن، بل الظاهر کون النظر من اعتبار السؤال السؤال و الفحص بحیث یعلم بأحـد طرفی التذکیة و المیتة، لا أن یکون الغرض

صرف السؤال و کون مجرد إخبار الکافر بالتذکیة کاف فی الحکم بالتذکیة، و لو مع عدم حصول علم أو اطمینان بالتذکیة، فیکون وزان السؤال عن الکافر وزان قوله تعالی (إن جاءکم فاسق بنبإ فتبینوا) و أنّه یجب التبین فی خبر الفاسق، فالحکم بکفایة إخبار ذی الید و إن کافرا فی المحکومیة بالتذکیة بهذه الروایات مشکل. (المقرّر).

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۳۴

المسلم و الکافر.

فنقول فی المقام: إنّ إخبار ذی الید الکافر کاف فی الحکم بکون الحیوان مذکّی، و بعد وجود بناء العقلاء علی ذلک و عدم ورود ردع من الشارع فیأخذ بما هو سیرة العقلاء و یصیر بنائهم حجّة (أقول: فی وجود بناء العقلاء علی ذلک تأمل).

تنبیه [فی ذکر اشکال صاحب الوافیة علی استصحاب عدم التذکیة]

اشارة

: قد بینا لک سابقا أنّ الأصل فی ما إذا شک فی تذکیة الحیوان هو عدم التذکیة، و حیث إنّ صاحب الوافیة رحمه اللّه أورد ایرادا علی استصحاب عدم التذکیة، نعطف عنان الکلام مجددا بنحو الاختصار فی إجراء هذا الاصل و عدمه، فنقول: بعد ما عنون الشیخ «۱» رحمه اللّه فی الرسائل استصحاب الکلی و أقسامه و تقسیم القسم الثالث منه إلی قسمین ذکر بالمناسبة کلام صاحب الوافیة، و حاصل کلام صاحب الوافیة یرجع إلی أنّ استصحاب عدم التذکیة یکون من صغریات قسم الثالث من استصحاب الکلی، لأنّ المفروض فی هذا القسم هو کون منشأ الشّک فی بقاء الکلی و عدمه من باب أنّ الفرد المقطوع حدوثه و إن کان مقطوع الزوال و الارتفاع، إلّا أنّه یحتمل حدوث فرد اخر عند حدوث هذا الفرد أو عند ارتفاع هذا الفرد، و هو باق و المقام کذلک، لأنّ عدم التذکیة مستند فی زمان إلی فرد نقطع بزواله و فی زمان اخر إن کان باقیا هذا العدم لکنه مستند إلی فرد اخر، لأنّ الحیوان کان سابقا غیر مذکّی من باب کونه حیا، فعدم التذکیة فی هذا الزمان کان مستندا إلی الحیاة و هو فی الحال مقطوع الزوال، لأنّه زهق روحه مسلما إما بالتذکیة أو بغیرها، و عدم تذکیته فعلا- إن کان باقیا فهو مستند إلی أمر اخر و هو کون موته بموت حتف الأنف أو بالقتل علی غیر وجه المعتبر فی التذکیة، و هذا مشکوک الحدوث، لأنّه لو کان زهاق روحه

---

(۱)- فرائد الاصول، ص ۳۷۲.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۳۵

بسبب التذکیة فغیر مستند بموت حتف الأنف.

فعلی هذا عدم التذکیة المستند إلی عدم کون زهاق روحه بالتذکیة مشکوک الحدوث من باب الشّک فی أنّ موته وقع بالتذکیة أو بحتف الأنف أو القتل بنحو الغیر المعتبر فی التذکیة، فعلی هذا لا مجال لاستصحاب عدم التذکیة لعدم إجراء الاستصحاب فی القسم الثالث من أقسام الکلی، و هو من صغریاته، لأنّ المقصود فی استصحاب عدم التذکیة إجراء استصحاب عدم التذکیة الکلی المتقوم بفردین أحدهما مقطوع الحدوث و الزوال فی زمان الشک، و هو عدم التذکیة المستند إلی الحیاة، و الآخر مشکوک الحدوث من رأس، و هو عدمها المستند الی کون زهاق روحه بغیر سبب التذکیة، و بعد کون عدم التذکیة لازم لأمرین: الحیاة و موت حتف الانف، و الموجب للنجاسة لیس هذا اللازم من حیث هو، بل ملزومه الثانی أعنی الموت حتف الانف، فعدم التذکیة لازم أعم لموجب النجاسة، فعدم التذکیة اللازم للحیاة مغایر لعدم التذکیة العارض للموت حتف الانف، و الثابت فی الزمان السابق هو العدم الملازم للحیاة لا الملازم لموت حتف الانف، فلا یجری الاستصحاب.

هذا حاصل ما قال صاحب الوافیة رحمة اللّه و قد أجاب عنه الشّیخ رحمه اللّه علی ما فی الرسائل، و حاصل جوابه یرجع إلی أنّه و إن

قلنا بعدم مجال لاجراء الاستصحاب فی القسم الثالث من أقسام استصحاب الکلی، و لکن مع ذلک تجری اصالة عدم التذکیة لعدم کونها من صغریاته، حیث إنّ عدم الأزلی مستمر مع حیاة الحیوان و موته حتف الانف و إن قطع بتبادل الوجودات المقارنة له، لأنّ العدم یعتبر عدم واحد و لیس کالوجود، و لا یأتی بنظر العرف تکثر الأعدام باعتبار اختلاف وجودات المقارنة له، و بعد کون هذا العدم عدما واحدا مستمرا بنظر العرف و إن تبادلت

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۳۶

الوجودات المقارنة له، فنقول: کان هذا الحیوان سابقا غیر مذکّی و کانت حالة السابقة عدم التذکیة، فنجرّ هذا العدم إلی زمان الشّک بحکم الاستصحاب، و نقول:

الأصل عدم التذکیة، و ما أفاده رحمه اللّه صحیح و فی محله.

[فی ردّ اشکال صاحب الوافیة]

ثمّ بعد ما عرفت من عدم جریان إشکال باستصحاب عدم التذکیة من هذه الجهة، قد یقال: بأنّ هذا الأصل من الاصول المثبتة، لأنّه بعد اجراء أصالة عدم التذکیة یترتب کل أثر یکون محمولا علی عدم التذکیة، و أمّا الآثار المترتبة علی کون الحیوان میتة، فلا یترتب علی هذا الأصل إلّا علی القول بالأصل المثبت.

و لکن لا مجال لهذا الاشکال فی المقام، کما أفاده الشّیخ رحمه اللّه أیضا، لأنّ الظاهر من قوله تعالی (إلّا ما ذکیتم) و غیر ذلک، هو کون الآثار من الطهارة و الحلیة و جواز الصّلاة من آثار کون الحیوان مذکّی، فإذا نفیت التذکیة بالأصل فلا تترتب هذه الآثار، مضافا إلی أنّه بعد ما کانت المیتة عبارة عن غیر المذکی (سواء نقول: بکون غیر المذکی له فرد ان: أحدهما المیتة، و هی کل حیوان مات حتف أنفه، و الآخر ما قتل بغیر النحو المعتبر فی التذکیة الشرعیة، أو نقول: بکون مطلق غیر مذکّی میتة سواء زهق روح الحیوان حتف أنفه، أو بسبب غیر السبب المتعارف شرعا فی التذکیة علی الکلام فیه) فإن کان فی البین أثر مترتب علی المیتة- فبعد کون المیتة غیر مذکّی بدون اعتبار شیء وجودی اخر فی کونه میتة- فبعد جریان أصالة عدم التذکیة فهو میتة، لأنّ المیتة لیست إلّا غیر المذکّی، فیترتب علی هذا الأصل کل أثر یکون مترتبا علی کونه میتة.

نعم، إن کان فی البین أثر مترتب علی الاتصاف بکونه غیر مذکّی فباستصحاب عدم التذکیة لا یثبت ذلک إلا علی القول بالأصول المثبتة، هذا.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۳۷

ثمّ إنّ الشّیخ رحمه اللّه قال فی مطاوی کلماته فی هذا المقام بما حاصله یرجع إلی أنّه لا إشکال فی إجراء أصالة عدم التذکیة إذا لم یرد به إثبات الموجود المتأخر المقارن له به، نظیر إثبات الموت حتف الانف لعدم التذکیة أو ارتباط الموجود المقارن له به، کما إذا فرض الدلیل علی أنّ کلما تقذفه المرأة من الدم إذا لم یکن حیضا، فهی استحاضة، فان استصحاب عدم الحیض فی زمان خروج الدم المشکوک، لا یوجب انطباق هذا السلب علی ذلک الدم و صدقه علیه، حتّی یصدق (لیس بحیض) علی هذا الدم، فیحکم علیه بالاستحاضة، إذ فرق بین الدم المقارن لعدم الحیض، و بین الدم المنفی عنه الحیضیة.

[کلام المحقّق الهمدانی فی الاشکال علی الشیخ رحمه اللّه]

و یظهر من الحاج آقا رضا الهمدانی رحمه اللّه- علی ما فی طهارة مصباح الفقیه، و قد تعرض فی حاشیته علی رسائل الشّیخ رحمه اللّه- ما یخالف ما أفاد الشّیخ رحمه اللّه، و ما قلنا من أنّ بأصالة عدم التذکیة ینتفی کل أثر کان مترتبا علی التذکیة، و یثبت کل أثر یکون مترتبا علی کونه میتة بناء علی ما قلنا من أنّ المیتة لیست إلا غیر المذکّی، و عدم کون ما نحن فیه مثل استصحاب عدم صیرورة

المرأة حائضا أو عدم كون ما تقذفه المرأة من الدم حيضا، و وضوح الفرق بينهما، لأنّ استصحاب عدم صيرورة المرأة حائضا أو عدم كون ما تقذفه المرأة من الدم حيضا، لا يثبت كون الدم استحاضة إلا على القول بالأصل المثبت، لأنّ أصالة عدم صيرورة المرأة حائضا، أو أصالة عدم كون ما تقذفه المرأة من الدم حيضا، لا يثبت إلا عدم صيرورة المرأة حائضا، أو عدم ما تقذفه المرأة من الدم حيضا، و أمّا كون الدم متصفا بكونه غير حيض، أو كون المرأة متصفا بكونه غير حائض، و بعبارة اخرى إثبات الاتصاف بهذا الامر الوجودى، فلا يمكن بهذا الاستصحاب، فلا يثبت بهذا الاستصحاب على كلا النحوين- أى:

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۳۸

بأن يقال: الأصل عدم صيرورة المرأة حائضا، أو الأصل عدم كون ما تقذفه المرأة من الدم حيضا- كون المرأة غير حائض، فإن كان أثر مترتب على عدم كون ما تقذفه المرأة من الدم حيضا، أو عدم صيرورة المرأة حائضا أعنى: يكون الأثر مترتبا على هذا العدم، فيترتب هذا الأثر ببركة هذا الاستصحاب، و امّا الأثر المترتب على الوجود، فلا يترتب هذا الاثر، فإذا كان الأثر مترتبا على اتصاف المرأة بكونها غير حائض أعنى: هذا الامر الوجودى، فلا يترتب على هذا الاستصحاب، فإن كان الدم المحكوم بكونه استحاضة هو كل دم لم يكن حيضا بمعنى:

دخل هذا الاتصاف فى كون الدم دم الاستحاضة، فلا يترتب بهذا الاستصحاب، فالاستصحاب الجارى فى المقام هو أصالة عدم كون ما تقذفه المرأة من الدم حيضا أو عدم صيرورة المرأة حائضا، و هذا الاستصحاب لا يثبت كون الدم استحاضة إذا كان دم الاستحاضة كل دم لم يكن حيضا، و غير هذا الاستصحاب أعنى:

استصحاب عدم كون هذا الدم حيضا، لأنّ هذا الدم لم يكن بحيض سابقا فيستصحب، فليس لهذا الاستصحاب حالة سابقة، لأنّ هذا الوصف الوجودى لم يكن له حالة سابقة حتّى يستصحب، فعلى هذا لا يثبت باستصحاب عدم صيرورة المرأة حائضا أو عدم ما تقذفه المرأة من الدم حيضا، كون الدم استحاضة.

و أمّا فى المقام بعد كون الميتة غير المذكّى فباستصحاب عدم التذكية يثبت كون الحيوان ميتة، لأنّ الميتة ليست إلا غير المذكّى فإذا اثبت باستصحاب عدم التذكية عدم كون الحيوان مذكّى فيحكم بكونه ميتة.

فإذا عرفت ما ذكر الشّيخ رحمه اللّه من الفرق بين المقامين، و هو مختارنا أيضا، يظهر من الحاج آقا رضا الهمدانى رحمه اللّه الاشكال فى ذلك فننقل عبارته فى حاشيته على

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۳۹

الرسائل كى يتضح مراده، ثمّ نبين ما فى كلامه من الاشكال إنشاء اللّه.

قال فى ضمن كلامه و هذه عبارته: و لكن الظاهر أن الميتة فى عرف الشارع و المتشرعة عبارة عن غير المذكّى أى: اللحم الفاقد لشرائط التذكية حال موته، فكما أنّ التذكية سبب للحل و الطهارة، كذلك الموت بلا شرائط التذكية سبب للحرمة و النجاسة، فموضوع الحرمة و النجاسة هو ما عدى المذكّى كما اعترف به المصنف رحمه اللّه فى ذيل كلامه، و كونه كذلك لا يثبت بأصالة عدم التذكية، كما أنّه لا يثبت بأصالة عدم صيرورة المرأة حائضا، أو أصالة عدم رؤية دم الحيض، كون الدم المرئى متصفا بكونه ليس بحيض حتّى يحكم بكونه استحاضة كما سيوضحه المصنف، إلّا على القول بالأصل المثبت، و هو خلاف التحقيق.

فمقتضى القاعدة هو التفكيك بين الآثار، فما كان منها مرتبا على عدم كون اللحم مذكّى- كعدم حليته، و عدم جواز الصّلاة فيه، و عدم طهارته و غير ذلك من الأحكام العدمية المنتزعة من الوجوديات الّتى تكون التذكية شرطا فى ثبوتها- يترتب عليه، فيقال الأصل عدم تعلق التذكية بهذا اللحم الّذى زهق روحه، فلا يحل أكله و لا الصّلاة فيه، و لا استعماله فى ما يشترط بالطهارة، و أمّا الآثار المترتبة على كونه غير مذكّى- كالأحكام الوجودية الملازمة لهذه العدميات كحرمة أكله أو نجاسته و تنجيس ملاقيه، و حرمة الانتفاع به، و بيعه أو استعماله فى ساير الأشياء الغير المشروطة بالطهارة كسقى البساتين و إحراقه على القول بها و غير ذلك من

الاحکام المتعلقة علی عنوان المیتة أو غیر مذکّی- فلا الخ.

و حاصل ما یفهم من کلامه هو أنّ استصحاب عدم التذکیة لا یترتب علیه إلّا کل أثر یکون مترتبا علی هذا العدم، و أمّا غیر ذلک من الآثار المترتبة علی المیتة

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۴۰

فلا یترتب هذا الاثر بدعوی کون المیتة عبارة عن کل ما یکون فاقدا لشرائط التذکیة أعنی: متصفا بهذا الوصف الوجودی، و بعبارة اخری غیر المذکّی هو ما لم یکن واجدا لشرائط التذکیة بنحو قضیة المعدولة الّتی عبارة عن کل قضیة تکون حرف السلب جزء للقضیة، لا بنحو قضیة المحصلة الّتی لم یکن حرف السلب جزء للقضیة، فعلی هذا یکون غیر المذکّی ما هو لم یکن واجدا لشرائط التذکیة، و بناء علی کون القضیة معدولة فتکون المیتة لیس نفس غیر المذکّی أعنی: أمرا عدمیا، بل ما تکون متصفا بکونه غیر واجد لشرائط التذکیة، فلا یثبت باستصحاب عدم التذکیة هذا الاتصاف إلا علی القول بالأصول المثبتة.

[فی قول المحقّق الهمدانی فی التفکیک بین الآثار]

ثمّ بعد ما ادعی کون المیتة اللحم الفاقد لشرائط التذکیة و عدم إثبات ذلک بصرف استصحاب عدم التذکیة، ادعی أمرا اخر، و هو التفکیک بین الآثار فی ما کان منها مترتبا علی عدم کون اللحم مذکّی کعدم حلیة و عدم جواز الصّلاة فیه و عدم طهارة و غیر ذلک من الاحکام العدمیة المنتزعة من الوجودیات الّتی تکون التذکیة شرطا فی ثبوتها ترتب علیه، و أمّا الآثار المترتبة علی کونه غیر مذکّی کالاحکام الوجودیة الملازمة لهذه العدمیات کحرمة أکله أو نجاسة و تنجیس ملا فیه و حرمة الانتفاع به و بیعه أو استعماله فی ساير الاشیاء الغیر المشروطة بالطهارة کسقی البساتین و احراقه علی القول بها و غیر ذلک من الاحکام المتعلقة علی عنوان المیتة أو غیر مذکّی فلا.

هذا ما یظهر من کلامه و بینا مراده علی ما ینادی به کلامه، و فی کلامه ما لا یخفی من النظر أمّا ما قال رحمه اللّه من کون المیتة عبارة عن غیر المذکی أی: اللحم الفاقد لشرائط التذکیة بحیث یکون هذا الاتصاف دخیلا فیها، ففاسد لما قدمنا سابقا من

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۴۱

أنّ النسبة بین المذکّی و بین المیتة تکون العدم و الوجود، فغیر المذکی هو المیتة، إذ کل حیوان زهق روحه بهذا النحو الخاص یکون مذکّی و فی قباله کل حیوان لم یزهق روحه بهذا النحو فهو میتة، فالمیتة هو غیر المذکّی، و لا یعتبر فی کونه میتة إلّا عدم کون زهاق روحه بهذا السبب الخاص، فبعد عدم کون المیتة إلّا غیر المذکی، و لم یکن فی تحقق موضوعها حاجة إلی أزید من عدم کون ورود التذکیة علیه، فما لم یذک فهو المیتة، یظهر لک أنّ مجرد استصحاب عدم التذکیة کاف فی ترتب الآثار الثابتة لکونه میتة، و لیس من قبیل الأصول المثبتة، فلا وجه لقیاس ما نحن فیه بأصالة عدم صیرورة المرأة حائضا أو عدم کون ما تقذفه من الدم حیضا، و یقال کما لا- یثبت بهذا الأصل کل أثر یکون مترتبا علی کون الدم استحاضة، لکون موضوعه هو کل دم لم یکن حیضا بنحو الاتصاف أعنی: کون الموضوع هو اتصاف الدم بعدم کونه حیضا، فهکذا لا یثبت بأصالة عدم التذکیة کل أثر یکون مترتبا علی کون الحیوان میتة.

[التفصیل الّذی ذکره المحقّق الهمدانی رحمه اللّه باطل]

و من هنا یظهر أن التفکیک بین الآثار المترتبة علی عدم کون اللحم مذکّی و بین الآثار المترتبة علی کونه غیر مذکّی، ممّا لا وجه له، لأنّه بعد کون المیتة غیر مذکّی و عدم دخل شیء اخر فی کونه میتة، فمجرد استصحاب عدم کونه مذکّی یحکم بکونه میتة، و یترتب کل أثر یکون مترتبا علی کونه غیر مذکّی أو علی کونه میتة، فیحکم ترتب کل أثر یترتب علی عدم کونه مذکّی من عدم حلیة أکل لحمه و عدم جواز الصّلاة فی جلده و لا استعماله فی ما یشترط بالطهارة و کل أثر یترتب علی کونه میتة، فإن فرض أنّ أثر کونه میتة

هو حرمة أكله أو نجاسته و تنجيس ملاقيه و حرمة الانتفاع به و غير ذلك، فلا فرق بعد اجراء استصحاب عدم التذكية بين

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۴۲

الآثار بعد ما أثبتنا من كون غير المذكى هو الميتة.

ثمّ إنّه لا معنى لما أفاده رحمه اللّه من التفكيك بين الآثار من إثبات كل أثر يترتب على عدم كون اللحم مذكّى كعدم حلية و عدم جواز الصّلاة فيه و عدم طهارته و غير ذلك من الاحكام العدمية المنتزعة من الوجوديات الّتى تكون التذكية شرطا فى ثبوتها باستصحاب عدم التذكية، فيقال الأصل عدم تعلق التذكية بهذا اللحم الّذى زهق روحه، فلا تحل أكله و لا الصّلاة فيه و لا استعماله فى ما يشترط بالطهارة، و عدم ترتب كل أثر يكون مترتبا على كون الحيوان غير مذكّى بهذا الاستصحاب كالأحكام الوجودية الملازمة لهذه العدميات كحرمة أكله نجاسته أو تنجيس ملاقيه و حرمة الانتفاع به إلى غير ذلك، لأنّه مع قطع النظر عما قلنا من أنّه بعد كون الميتة غير المذكّى، فلا يمكن التفكيك بين الآثار المترتبة على عدم كون اللحم مذكّى و بين الآثار المترتبة على كونه غير مذكّى كيف يمكن أن يقال: بعدم الحلية، و لا يقال بالحرمة، أو يقال: بعدم طهارته و لا يقال بنجاسته، لأنّ ما لا يحلّ أكله فيحرم أكله، و ما لا يكون طاهرا فهو نجس، فكيف يمكن الالتزام بعدم أحدهما و مع ذلك يحكم بعدم وجود ضده، فلو فرض كون أثر استصحاب عدم التذكية عدم حلية أكل لحم هذا الحيوان، فلا يجوز أكله، فما معنى ما يقول: بأنّا لا نحكم بحرمة أكل هذا اللحم، أو إذا ترتب على الاستصحاب عدم كونه طاهرا فلا يترتب آثار النجاسة، فكيف يحكم بعدم طهارته و لا يحكم بنجاسته.

و إن أراد أنّ بهذا الاستصحاب لا- يترتب إلّا عدم حلية أكل لحمه أو عدم طهارته، لا أن يترتب به حرمة أكله أو نجاسته، فنقول: يكفى صرف عدم الطهارة فى ترتب آثار النجاسة، و صرف عدم جواز أكل لحمه فى حرمة أكل هذا اللحم، و لا

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۴۳

يلزم كون نفس الاثر هو النجاسة أو حرمة الاكل، فلا معنى للتفكيك بين الآثار الّتى ذكرها رحمه اللّه.

مضافا إلى أنّ آثار العدمية الّتى قال بترتبها، ليست منتزعة عن الآثار الوجودية، بل إن كان الحيوان مذكّى كان يحلّ أكل لحمه، و يكون طاهرا، و إذا لم يثبت التذكية و فى مورد الشّك، كان مقتضى الاستصحاب عدم التذكية، فلا يترتب هذه الآثار الوجودية، فتأمّل.

ثمّ إنّه يمكن أن يقال: بأنّ نظره رحمه اللّه إلى قياس ما نحن فيه باستصحاب عدم كون الدم حيضا فى انّه كما أنّ استصحاب عدم صيرورة المرأة حائضا، أو عدم ما تقذفه المرأة من الدم حيضا، لا يثبت كون الدم استحاضة، لعدم إثبات كون الدم المرئى متصفا بكونه ليس بحيض بهذا الاستصحاب، لأنه إن أريد إثبات ذلك بهذا الاستصحاب فيكون مثبتا، و إن اريد إثبات ذلك باجراء الاستصحاب فى نفس هذا الموضوع بأن يقال: الأصل عدم حدوث الدم المتصف بكونه غير دم الحيض، فليس له حالة سابقة، لأنّ الدم متى وجد وجد إما بوصف كونه حيضا أو استحاضة، فليس مجال، لأنّ يقال: الأصل عدم كون هذا الدم متصفا بكونه غير دم الحيض، لأنّه لم يكن زمان كان هذا الدم و قطع بكونه غير دم الحيض حتّى يستصحب كذلك يقال فيما نحن فيه: بأن إثبات كون الحيوان متصفا بكونه غير مذكّى باستصحاب عدم التذكية لا يصح إلّا على القول بالأصل المثبت و إجراء الاستصحاب فى نفس هذا الموضوع بأن يقال: الأصل عدم كون هذا الحيوان متصفا بكونه غير مذكّى لم يكن له حالة سابقة.

المسألة الثالثة [لا يجوز الصّلاة فى اجزاء ما لا يؤكل]

اشارة

: لا تجوز الصّلاة فى أجزاء ما لا يؤكل لحمه فى ما عدى ما

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۴۴

استثنی، و هذا الحکم ممّا علیه الشهرة المحققة و الاجماعات المنقولة، و هذا الحکم من متفردات الامامیة، و لیس عین و لا أثر فی مذاهب العامة منه، و لم ینقل من أحدهم هذا الحکم.

[المسألة ممّا لا اشکال فیها بعد الشهرة و الاجماعات المنقولة]

فالمسألة بعد الشهرة المحققة و الاجماعات المنقولة فی الجملة ممّا لا إشکال فیها و إن لم تکن الروایات الواردة فی الباب فی حدّ ذاتها، مع قطع النظر عن الشهرة، یکون فیها مقتضی الحجیة، لعدم وجود خبر فیها یکون کل رواتها موثوقا بها إلّا روایة واحدة، و هی موثقة ابن بکیر، و لا یضرّ ذلک فی المسألة بعد ما علیها الشهرة المحققة لانجبار ضعف سند الروایت بهذه الشهرة، کما أنّ ما حکی عن صاحب المدارک رحمه اللّه من الاشکال فی المسألة ممّا لا یعبأ به بعد ما بیّنا من کون المسألة بما لم ینقل فیها خلاف من أحد من الفقهاء رضوان اللّه علیهم إلی زمان صاحب المدارک، و هو یکون فی أواخر قرن العاشر و أوائل قرن الحاد یعشر، و کون الحکم مشهورا عندهم إلی هذا الزمان، و منشأ إشکاله رحمه اللّه هو أنّه بعد ما یکون مختاره کون حجیة خبر الواحد مخصوصا بما إذا کان کل من الروات الواقعة فی طریق الخبر مذکّی بعدلین فرأی أنّ روایات الباب لم تکن کل روات منها مذکّی بعدلین، أشکل فی الحکم.

و لکن بعد کون عمدة مدرک حجیة خبر الواحد هو بناء العقلاء، بل إن کان دلیل اخر من الآیات و الروایات یرجع إلی ذلک، فلا فرق فی بنائهم بین ما یکون الراوی مذکّی بعدلین، و بین ما تکون الشهرة علی طبق الروایة، و کون بطانة الائمة علیهم السّلام و قدماء الفقهاء رضوان اللّه علیهم عاملا بمضمونها، فالعقلاء یأخذون بهذه الروایة، فلا إشکال فی أصل الحکم فی الجملة.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۴۵

[فی الروایات الواردة فی بطلان الصّلاة فی ما لا یؤکل]

اشارة

ثمّ بعد ذلک نذکر الروایات الواردة فی الباب، و مقدار دلالتها، ثمّ بعض التفریعات الّتی تکون فی المسألة، فنقول بعونه تعالی.

الروایة الاولی:

ما رواها ابن بکیر (قال سئل زرارة أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الصّلاة فی الثعالب و الفنک و السنجاب و غیره من الوبر، فأخرج کتابا زعم أنّه إملاء رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنّ الصّلاة فی وبر کل شیء حرام أکله، فالصّلاة فی وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و کل شیء منه فاسد، لا تقبل تلک الصّلاة حتّی یصلّی فی غیره مما أحلّ اللّه أکله، ثمّ قال: یا زرارة هذا عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فاحفظ ذلک یا زرارة، فإن کان ممّا یؤکل لحمه فالصّلاة فی وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و کل شیء منه جائز إذا علمت أنّه ذکّی و قد ذکّاه الذبح، و إن کان غیر ذلک ممّا قد نهیت عن أکله و حرم علیک أکله فالصّلاة فی کل شیء منه فاسد، ذکّاه الذبح أ و لم یذکّه.) «۱»

و هذه الروایة حسنة بإبراهیم بن هاشم، لأنّه فی طریق الروایة، و موثقة بابن بکیر للتصریح بوثاقته من أهل الرجال و إن کان فتحیا، و

يظهر من وضع الرواية أنّ ابن بكير الراوى للرواية كان حاضرا فى محضر أبى عبد اللّه عليه السّلام فسئل عمّه أعنى:
زرارة عنه عليه السّلام، و يأتى مقدار دلالتها على بعض خصوصيات المسألة فى ضمن التفريعات، و على كل حال هذه الرواية أشمل روايات الباب لما نحن بصدده

الرواية الثانية:

اشارة

ما رواها إبراهيم بن محمد الهمدانى (قال: كتبت إليه: يسقط على ثوبى الوبر و الشعر ممّا لا يؤكل لحمه من غير تقية و لا ضرورة، فكتب: لا تجوز الصّلاة فيه.) «۲»

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۲ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.
(۲)- الرواية ۴ من الباب ۲ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.
تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۴۶
و هذه الرواية تدلّ على عدم جواز الصّلاة إذا كان وبر ممّا لا يؤكل لحمه على الثوب، و أنّه يصدق بصرف ذلك صلّى فيه إن كان ضمير (فيه) فى قوله (لا تجوز الصّلاة فيه) راجعا إلى الوبر و الشعر فى الرواية، و أمّا إن كان راجعا إلى الثوب فى قوله (على ثوبى) فالمراد عدم جواز الصّلاة إذا كان فى الثوب الوبر و الشعر، فيدلّ على هذا على عدم جواز الصّلاة إذا كان الوبر و شعر غير المأكول فى الثوب، و أمّا إذا كان الوبر أو الشعر محمولا، لا أن يكون لباسا أو واقعا فى اللباس فلا، و يأتى الكلام فى ذلك إنشاء اللّه، هذا كله فى بيان مقدار دلالة الرواية.

[فى توجيه سند الرواية]

و أمّا سندها فمشوش، لأنّ سند الرواية هكذا على ما فى تهذيب الشّيخ رحمه اللّه، لأنّه (روى باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن عمر بن على عن عمر بن يزيد عن إبراهيم بن محمد الهمدانى) فعمر بن يزيد على هذا يروى عن إبراهيم، و الحال أنّه على وضع طبقات الرجال يكون عمر بن يزيد من الطبقة الخامسة و إبراهيم من الطبقة السابعة، فلا يمكن أن يروى من يكون متقدما بطبقتين عمّن يتأخر عنه بطبقتين.
و لكن يمكن توجيه ذلك بما يأتى بالنظر، و هو أنّ سند الرواية لم يكن بنحو المذكور- أعنى: محمد بن يحيى عن عمر بن على عن عمر بن يزيد عن إبراهيم- بل كان بهذا النحو (محمد بن يحيى عن عمر بن على بن عمر بن يزيد عن إبراهيم بن محمد الهمدانى) فكان عمر بن على سبط عمر بن يزيد على هذا و بناء على ذلك بحسب الطبقة يروى عمر بن على بن عمر بن يزيد عن إبراهيم، و لكن عمر بن على مجهول، فمن هذا الحيث يكون الاشكال فى الرواية، و بيت عمر بن يزيد و إن كان على ما تفحصنا من البيوت الّتى منها الروات، و لكن لم يعلم حال عمر بن على بن عمر بن
تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۴۷
يزيد، و هو مجهول، فعلى هذا يكون الاشكال من هذا الحيث فى الرواية.
و أمّا الاشكال فيها بكون الرواية مضمرة لأنّ إبراهيم قال (كتبت إليه) فلم يعلم أنّه ممّن يروى الرواية، فنقول: ان إبراهيم و بيته كانوا ساكنين فى همدان، و لم يعلم أنّهم أهل الهمدان أو ساكنون فيها، و على كل حال كان هو و بعض اخر من بيته وكيلا من قبل الأئمة:،

و هو یروی عن أبی الحسن الثالث- أعنی: علی النقی صلوات اللّه علیه- و سر اضمار الروایة هو أنّ أبا الحسن علیه السّلام کان فی زمان المتوکل علیه اللعنة فی سامراء، و مع قدرة بنی العباس و ابتلائه علیه السّلام و ابتلاء الشیعة بهم، کانوا یعبّرون منه علیه السّلام بغیر اسمه، فبعد ذلک یظن الشخص بأنّ إبراهیم یروی عنه علیه السّلام، فعلی هذا لا إشکال فی سند الروایة إلّا من حیث ما قلنا من کون عمر بن علی مجهولا، و مما مر من سند الروایة یظهر لک أنّ ما فی الوسائل فی مقام ذکر سند هذه الروایة (محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن أحمد بن یحیی عن عمرو بن محمد الهمدانی) غیر صحیح، لما قلنا من أنّ سند الروایة علی ما فی التهذیب هو (عمر بن علی عن عمر بن یزید) أو علی ما قلنا من التوجیه (عمر بن علی بن عمر بن یزید) یکون فی الطریق، فافهم. «۱»

الروایة الثالثة:

ما رواها الشیخ رحمه اللّه عن رجل عن أیوب بن نوح عن الحسن بن علی الوشاء (قال: کان أبو عبد اللّه علیه السّلام یکره الصّلاة فی وبر کل شیء

---

(۱)- لا یخفی أنّ إشکاله قدس سره الشریف بما فی التهذیب و الوسائل مربوط بقبل تصحیحها، و الآن کلاهما مصححة کما احتمله قدس سره الشریف، فارجع جامع أحادیث الشیعة جلد ۴ ص ۲۹۷ ح ۱۰.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۴۸

لا یؤکل لحمه.) «۱»

و فی سندها إشکال من حیث إنّ الشّیخ رحمه اللّه روی عن رجل عن أیوب بن نوح، و لا یعلم من هذا الرجل مضافا إلی أنّ الحسن بن علی الوشاء لم یرو الروایة عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، بل یقول کان أبو عبد اللّه علیه السّلام، و ظاهره عدمه سماعة منه علیه السّلام فهو یخبر عن فعله علیه السّلام.

الروایة الرابعة:

ما رواها الصّدوق فی العلل عن علی بن أحمد عن محمد بن أبی عبد اللّه عن محمد بن إسماعیل باسناد یرفعه إلی أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: لا تجوز الصّلاة فی شعر و وبر ما لا یؤکل لحمه، لأنّ أکثرها مسوخ.) «۲»

و هذه الروایة مرفوعة، لأنّ محمد بن إسماعیل باسناده یرفع إلی أبی عبد اللّه علیه السّلام، و تدلّ الروایة علی بطلان الصّلاة فی شعر و وبر ما لا یؤکل لحمه، و علل فیها عدم الجواز بکون أکثر ما لا یؤکل لحمه من المسوخ.

هذا کلّه فی ذکر روایات الدالة علی عدم الجواز فی ما لا یؤکل لحمه بنحو العموم، لأنّ فی کلها نفی جواز الصّلاة فی مطلق ما لا یؤکل لحمه من الحیوانات، و فی المقام بعض روایات اخر تدلّ علی عدم الجواز فی خصوص بعض أفراد من الحیوانات الّتی کانت غیر مأکول اللحم.

منها ما ورد فی عدم جواز الصّلاة فی جلود السباع فارجع إلی الباب ۵ و ۶ من أبواب لباس المصلّی من الوسائل، فإنّ فیهما ما یدلّ علی ذلک، مثل الروایة ۳ من

---

(۱)- الروایة ۵ من الباب ۲ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۲)- الرواية ۷ من الباب ۲ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۴۹

الباب ۵، و رواية ۱ و ۴ من الباب ۶.

و منها ما ورد من النهى عن الصّلاة فى جلود الثعالب مثل الرواية ۶ من الباب ۷ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

[تفريعات المسألة]

اشارة

و على كل حال أصل المسألة فى الجملة مسلم، و لا إشكال فيه، و انّما الكلام فى بعض تفريعات المسألة، فلا بدّ من التعرض لها إن شاء اللّه، فنقول:

الفرع الأول [هل الحكم مخصوص بما اذا كان ما لا يؤكل لباسا او لا]

: هل يكون عدم جواز الصّلاة فى ما لا يؤكل لحمه مخصوصا بما يكون لباسا، أو يعمّ لما إذا لم يكن لباسا، بل يكون أجزاء ما لا يؤكل لحمه ملصقا بثياب المصلى، أو يعمّ لما إذا كان مع المصلى و إن لم يكن ملصقا بثوب من ثيابه حال الصّلاة، بل كان محمولا له حال الصّلاة؟

ينسب إلى المشهور عدم اختصاص الحكم بخصوص ما إذا كان لباسا، بل عموم المنع للباس و غيره، و حكى عن الشهيدين و بعض اخر منهم صاحب المدارك رحمه اللّه القطع باختصاص المنع بالملابس.

و منشأ الاشكال فى المسألة هو أن ظاهر الروايات النهى عن الصّلاة فى غير المأكول بتعبير (فى) كما ترى أن فى موثقة أبى بكير قال عليه السّلام فى مقام نقل إملاء رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى جملة كلامه (فالصّلاة فى وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شىء منه فاسد لا تقبل تلك الصّلاة الخ) و قال عليه السّلام فى ذيله (يا زرارة فإن كان يؤكل لحمه فالصّلاة فى وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شىء منه جائز إذا علمت أنّه ذكّى و قد ذكّاه الذبح، و إن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصّلاة فى كل شىء منه فاسد، ذكّاه الذبح أ و لم يذكّه.

و لا يصدق كون الصّلاة فى وبره و شعره الّا إذا كان لباسا، لأنّه إذا كان الوبر

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۵۰

أو الشعر أو الجلد من غير المأكول لباسا يصدق ظرفا، و يقال: إنّه صلّى فى جلد ما لا يؤكل لحمه أو وبره أو شعره، و أمّا إذا لم يكن لباسا فلا يصدق كون الصّلاة فيه، لأنّ (فى) تفيد الظرفية، و لا تصدق الظرفية إلا فى خصوص ما إذا كان لباسا.

قد يقال فى جواب هذا الاشكال و عدم اختصاص المنع بخصوص ما إذا كان اللباس ممّا لا يؤكل لحمه: بأنّ فى الرواية الثانية المتقدمة، و هى رواية إبراهيم بن محمد الهمدانى مع فرض السائل سقوط الوبر و الشعر ممّا لا يؤكل لحمه على ثوبه، و ظاهر ذلك عدم كون الوبر و الشعر لباسا له كتب عليه السّلام فى جوابه (لا تجوز الصّلاة فيه) فتدل الرواية على عدم اختصاص المنع بكون ما لا يؤكل لباسا للمصلى.

و لكن أوّلا دلالة الرواية على ما إذا كان الوبر و الشعر واقعا على اللباس و واقعا عليه ظاهر، و أمّا شموله لما إذا كان محمولا فمشكل،

و ثانیا بأنّ الاشکال کما قدمنا فی حجیة الروایة لما قلنا من الاشکال فی سندها.

إذا عرفت منشأ الاشکال نقول: بأنّ اختصاص المنع بخصوص الملابس ممّا لا وجه له لصراحة موثقة ابن بکیر المتقدمة علی خلافه، حیث إنّ فی هذه الموثقة عدّ بعض أمور ممّا لا یؤکل لحمه ممّا لا یمکن جعل اللباس منه أصلا، و عطف علی قوله (فی وبره) فی الفقرة الاولی و هو البول و الروث لقوله (فالصّلاة فی وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و کل شیء منه فاسد الخ) و فی الفقرة الثانیة عطف الألبان، فإنّه علیه السّلام قال (فان کان ممّا یؤکل لحمه فالصّلاة فی وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و کل شیء منه جائز الخ) فیکون المراد من الفقرتین باعتبار و او العطف عدم جواز الصلاة فی وبره و فی شعره و فی بوله و فی روثه فی الفقرة الاولی، و جواز الصّلاة فی وبر ما یؤکل لحمه و فی بوله و فی شعره و فی روثه و فی ألبانه فی الفقرة الثانیة، فمن

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۵۱

المسلّم أنّ ظاهر الروایة عدم جواز الصّلاة فی بول ما لا یؤکل لحمه، و فی روثه و فی ألبانه و الحال أنّه لا یمکن حمل (فی) فی هذه الامور علی الظرفیة، لأنّ هذه الامور لیست ظرفا للصّلاة، و لا یصدق عرفا أنّ الصّلاة فیها.

فمن هنا نکشف أنّه لا بد لنا من التصرف فی معنی (فی) و عدم إمکان اختصاص المنع بخصوص الملابس بقرینة (فی) لأنّه منع فی الروایة من الصّلاة فی بول ما لا یؤکل لحمه و فی روثه، و الحال انّه لا یمکن جعل اللباس منهما أصلا، بل لیس البول و الروث و اللبن جزء للحیوان فعلا لأنّها حصلت من المشروبات و المأکولات الّتی شربها و أکلها الحیوان، و لم تصر جزء له، بل کانت قابلة لصیرورتها جزء له، و لکن بعد صیرورتها بولا و روثا و لبنا لم تصر جزء له.

فعلی هذا نقول: نفهم من المنع من هذه الامور، و إطلاق عدم جواز فیها، کما یستفاد من حرف العطف، بأنّ لفظ (فی) لیست قرینة علی کون الممنوع خصوص الملابس، بل یعمّ غیرها، غایة الامر لا بدّ من حمل (فی) الوارد فی الروایة الداخلة علی الوبر و أخواته علی محمل و معنی اخر، لعدم إمکان حملها علی الظرفیة علی ما استشکل، لعدم الصدق عند العرف علی کون الوبر الواقع علی اللباس أو البول المطروح علیه، أو الروث أو اللبن أو إذا کانت محمولا للشخص فی الصّلاة أنّها ظرف للصّلاة.

[ذکر کلام الوحید البهبهانی]

و إذا بلغ الامر هنا نقول: ینسب إلی الوحید البهبهانی رحمه اللّه أنّه قال: بان لفظ (فی) الداخل علی المذکورات فی روایة ابن بکیر یکون بمعنی المعیة، و علی هذا لا یبقی إشکال، لأنّ صرف کون هذه الامور مع الشخص فی الصّلاة، کاف فی فساد الصّلاة و النهی فی الروایة عن کون هذه الامور مع المصلی حال الصّلاة، ثمّ قال: و لا مجال

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۵۲

لأنّ یقال: إنّه یمکن فی المقام الاضمار، و إبقاء (فی) فی معناها الحقیقی، بأن یقال: یکون المراد من قوله مثلا فالصّلاة فی وبره و شعره الخ الصّلاة فی ثوب یکون فیه وبره أو شعره الخ و بعد إضمار الثوب یمکن حفظ الظرفیة فی لفظ (فی) لصدق الظرفیة فی اللباس، فیقال: صلّی أو یصلّی مثلا فی ثوب الکذائی، لأنه قد ثبت فی الاصول فی تعارض الاحوال بأنّه إذا دار الأمر بین المجاز و الإضمار، فالمجاز مقدم، ففی المقام بعد عدم إمکان حمل حفظ (فی) علی ظاهره، فیدور الامر بین حمله علی المعیة مجازا، و بین الاضمار أعنی: إضمار الثوب، و الأوّل أولی.

و اعلم أنّ هنا احتمالا اخر و هو أن یقال: إنا نری بأنّ العرف کما یصحون إطلاق لفظ (فی) فی المکان مثلا یقولون زید فی المکان الکذائی باعتبار کون هذا المکان ظرف وقوفه فیه، کذلک یطلقون لفظ (فی) فی معناها الحقیقی أعنی: الظرفیة إذا کان الشخص لابسا لثوب، فیقولون هو فی الثوب الکذائی، مثلا فی ردائه أو فی قمیصه، و الوجه فی هذا الحمل و إطلاقهم بعد المراجعة إلی فهم

العرفی، هو أن کل شیء یکون فیه جهة إحاطة بشیء اخر و یکون محیطا به، یقال بالمحاط: بأنّه فیه باعتبار إحاطة ما أحاطه به له، و حیث إنّ الشخص مستور فی لباسه و اللباس محیط به، فیقال: بأنّه فیه أو أنّ صلاته فیه، أو رکب مثلا فی ثوب کذا، أو صلّی فی ثوب کذا باعتبار جهة الاحاطة الّتی لهذا الثوب بالشخص.

فإذا کان میزان إطلاقهم لفظة (فی) فی مثل هذه الموارد بهذا الاعتبار، یقال:

بأنّ کلّ ما یکون علی اللباس من الوبر و الشعر، فهو أیضا محیط بالشخص.

لا تقل: إن شعرة أو وبرة لیست لها إحاطة، لأنّه یقال: إنها أیضا محیطة غایة الأمر إحاطتها أقل بالنسبة إلی ما تکون إحاطته اکثر من ذلک، و لکن فی کلها

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۵۳

یصدق أنها محیط بالشخص.

فعلی هذا یمکن إبقاء (فی) فی الظرفیة، و مع ذلک یقال بعدم اختصاص المنع بالملابس بهذا الوجه.

و لکن هذا الوجه غیر وجیه، لأنّ الالتزام بکون الاحاطة صادقة حتی فیما سقط شعرة واحدة أو وبر واحد علی الثوب، أو فی ما وقع علی ثوب المصلی قطرة واحدة من بول ما لا یؤکل لحمه، أو ذرة من روثه، أو من لبنه، مشکل لعدم احاطة للرطوبة علی الشخص حتّی تصدق الظرفیة، فالأنسب بعد عدم إمکان حمل (فی) علی الظرفیة هو حملها علی المعیة، و یکون المراد علی هذا فساد الصّلاة إذا کان معه أجزاء ما لا یؤکل لحمه و نتیجة ذلک هو مانعیة أجزاء ما لا یؤکل لحمه، سواء کان الجزء لباسا حال الصّلاة، أو واقعا علی اللباس، أو کان محمولا حال الصّلاة، مثل أن یکون فی جیبه حال الصّلاة، فافهم.

الفرع الثانی [الانسان خارج حکما من غیر المأکول اللحم]

اشارة

: یعدّ من أفراد حیوانات غیر مأکول اللحم الانسان لعدم حلیة أکل لحمه، فیقع الکلام فی فساد الصّلاة مع أجزاء الانسان کشعره و ریقه و غیر ذلک، و الکلام فیه تارة یقع فی ما إذا یکون شخص المصلّی حال الصّلاة مصاحبا لبعض أجزاء نفسه، مثل أن سقط شعر من رأسه علی ثوبه أو ریقه علی ثوبه، و تارة فی ما إذا کان إنسان اخر مصاحبا لبعض أجزاء إنسان اخر مثل ما سقط شعر شخص اخر علی ثوبه، فیقع الکلام فی صحة صلاته معه، و منشأ فساد الصّلاة لیس إلّا توهم شمول إطلاقات أخبار الدالة علی المنع فی أجزاء غیر المأکول له، لأنّه من أفراد غیر مأکول اللحم من الحیوانات.

[فی الروایات الدالّة علی جواز الصّلاة فی شعر الانسان و أظفاره]

وجه عدم فساد الصّلاة فی أجزاء الانسان علی ما قد یقال هو ما رواها محمد

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۵۴

بن علی بن الحسین باسناده عن علی بن الریان بن الصلت (أنه سئل أبا الحسن الثالث علیه السّلام عن الرجل یأخذ من شعره و أظفاره ثم، یقوم إلی الصّلاة من غیر أن ینفضه من ثوبه، فقال: لا بأس «۱»

ما رواها محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن علی بن محبوب عن علی بن الریان (قال: کتبت إلی أبی الحسن علیه السّلام: هل

تجوز الصّلاة فى ثوب يكون فيه شعر الانسان و أظفاره من قبل أن ينفضه و يلقيه عنه؟ فوقّع: يجوز.) «۲»

فالروايـة الاولى تـدلّ على جواز الصّلاة الانسان فى شـعر نفسه و أظفاره، و الثانية على جواز الصّلاة فى شـعر غير نفسه، فيجوز صـلاة الشخص و إن كان معه بعض أجزاء غيره من اجزاء الانسان.

و لكن يحتمل كون الروايتين روايـة واحـدة، لأنّ سـند كل منهما تنتهى إلى شـخص واحـد، و هو على بن الريان، و وقع الاختلاف فى المتن من قبل بعض الناقلين منه، فقدر المسلم من الروايتين جواز صلاة الشخص فى أجزاء المأخوذة من نفسه، مثل شعره و أظفاره، فلا تصير الرواية دليلا لجواز الصّلاة فى الشعر و الظفر من غير نفسه. «۳»

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۱۸ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۱۸ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۳)- أقول: كما قلت بجنابه مدّ ظلّه لا مانع من كونهما روايتين و إن كان الراوى واحدا و أنّ على بن الريان سئل تارة عن حكم أجزاء نفس الشـخص فى الصّلاة، و تارة عن أجزاء غير نفسه، كما أنّ كون أحد الروايتين مكاتبة، و الآخر منه بلفظة (سـئل) الظاهر فى كون سؤاله شفاها لا مكاتبة، مؤيدا لكون كل من الروايتين رواية مستقلة. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۵۵

و على كل حال إن قلنا بكونهما روايتين فتدلان على جواز الصّلاة فى أجزاء الانسان، و إن لم يكن كل منها رواية مستقلة، فنقول: إنّه بعد كون المتعارف كون الشـخص غالبا مصاحبا لبعض أجزاء نفسه، مثل شعره أو ريقه أو غير ذلك، فكذلك مصاحبا لبعض فضلات غير نفسه، مثـل الامهات لأنّهنّ لكثرة ابتلائهم بالأطفال الرضـيع لم يكن خاليـة عن بعض فضـلاتهم، بل و كـذلك فى الزوج و الزوجة فإنّهمـا أيضـا كثيرا مـا مبتليان ببعض فضـلات الآخر، مضافا إلى أنّ الانسان ليس بمثابـة ساير أفراد الحيوانات حتّى يـدعى شـمول كل الإطلاقات الواردة فى طرو حكم للحيوان له، فيمكن دعوى انصراف الاطلاقات الواردة عنه.

فلنا فى المقام مع قطع النظر عن رواية على بن الريان، السيرة على عدم الاحتزاز حال الصّلاة عن فضلات الانسان، مثل شعره و ظفره، و انصراف إطلاقات الواردة فى الباب عنه، و عدم شهرة على عدم الجواز الّتى هى من أدلة المسألة إن لم تكن الشهرة على الجواز، فعلى هذا الأقوى جواز الصّلاة فى أجزاء الانسان، و عدم كون أجزائه محكوما بحكم غير المأكول اللحم من الحيوانات.

الفرع الثالث:

اشارة

هـل المنع من الصّلاة فى غير المـأكول مخصوص بمـا تتمّ الصّلاة فيه من الملابس أو يعمّ ذلك و ما لا تتمّ الصّلاة فيه منفردا؟ منشـأ توهّم جواز الصّلاة فى ما لا تتمّ فيه الصّلاة منفردا من غير المأكول:

أوّلا: ما رواها محمـد بن الحسن باسـناده عن سـعد عن موسـى بن الحسن عن أحمـد بن هلال عن ابن أبى عمير عن حماد عن الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: كل ما لا تجوز الصّلاة فيه واحده فلا بأس بالصّلاة فيه، مثل التكة الإبريسم، و القلنسوة،

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۵۶

و الخف، و الزنار يكون فى السراويل و يصلّى فيه.) «۱»

تـدلّ الروايـة على أنّ كل ما لا تتمّ الصّلاة فيه يجوز فيه الصّلاة، و عمومه يشـمل لأجزاء غير المأكول إذا كانت بحيث لا تتمّ الصّلاة

فيها، و فى ذيل الرواية و إن مثّل بالتكة الإبريسم، و لكن هذا لا يصير سببا لانحصار الجواز بما لا تتمّ الصّلاة فيه من الابريسم، لكون ذلك من باب المثال، كما صرح فى الرواية أولا و لكون الخف مذكورا فيها هو يصنع من الجلود ثانيا، فلا انحصار لخصوص الإبريسم إذا لا تتمّ فيه الصّلاة، بل يعم غيره و منه غير المأكول.

[الرواية لا يمكن العمل بها لضعف سندها بأحمد بن هلال]

و لكن لا يمكن الأخذ بالرواية لضعف سندها بأحمد بن هلال، لعدم توثيقه فى الرجال مضافا إلى أنّه هو الّذى ورد التوقيع من ناحية على بن محمد النقى عليه السّلام بذمه بقوله (احذروا الصوفى المتصنع أحمد «۲» بن هلال).

و ثانيا: ما رواها محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن عبد الجبار (قال: كتبت إلى أبى محمد عليه السّلام أسأله: هل يصلّى فى قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه، أو تكة حرير محض، أو تكة من وبر الارانب؟ فكتب: لا تحلّ الصّلاة فى الحرير المحض، و إن كان الوبر ذكيا حلّت الصّلاة فيه). «۳»

تدلّ الرواية على جواز الصّلاة فى وبر ما لا يؤكل لحمه إن كان ذكيا و الاستشهاد عليها بأن يقال: إنّه بعد عدم القول بالفصل بين المذكّى و غير المذكّى فى ما لا تتمّ فيه الصّلاة، فمن قال بجواز الصّلاة فى ما لا تتمّ فيه الصّلاة من غير المأكول

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۱۴ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الاحتجاج ج ۲ ص ۲۹.

(۳)- الرواية ۴ من الباب ۱۴ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

فلا يفرق بين كونه مذكّى أو غير مذكّى، و كذا من قال بعدم الجواز لا يفرق بين المذكى منه و غير المذكّى منه، فبعد دلالة الرواية على جواز الصّلاة فى ما لا تتمّ فيه الصّلاة إن كان ذكيا نفهم الجواز فى غير المذكّى من غير المأكول ممّا لا تتمّ فيه لعدم القول بالفصل.

[فى ذكر مدرک فتوى الشيخ رحمه اللّه]

و يحتمل أن يكون نظر الشّيخ رحمه اللّه كما نقل من محكى المختلف «۱» كما نقل عن المبسوط «۲» بجواز الصّلاة فى ما لا تتمّ فيه الصّلاة من غير المأكول، و وجه فتواه رحمه اللّه هاتان الروايتان، و على هذا لا يرد عليه أنّ كلامه قياس بتوهم أنّ قوله المنقول منه بأنّه قد ثبت للتكة و القلنسوة حكم مغاير لحكم الثوب من جواز الصّلاة فيهما و ان كانا نجسين، أو من حرير محض، فكذا يجوز لو كانا من وبر الأرانب و غيرها انتهى- يكون قياسا، لأنّه قال: كما تجوز الصّلاة فى غير ما تتمّ فيه الصّلاة إذا كان نجسا أو من حرير محض، فكذلك إذا كان من غير المأكول.

وجه عدم ورود الايراد عليه أن يقال: يحتمل أن يكون مدرک فتواه الروايتين المتقدمتين- أعنى: رواية الحلبى و رواية عبد الجبار- فإن كان ملاک كلامه هذا، فلا يرد عليه بأنک قست، و ليس فى مذهبنا القياس.

و أمّا ما قال الحاج آقا رضا الهمدانى رحمه اللّه فى مصباح الفقيه «۳» فى مقام رفع هذا الاشكال عن الشّيخ رحمه اللّه- بأن مرجع كلام الشّيخ رحمه اللّه إلى ادعاء استكشاف مراد الشارع فى خصوص المورد من الاستقراء فى النواهى الشرعية المطلقة الواردة فى

(۱)- مختلف الشیعة ج ۲ ص ۸۰.

(۲)- مبسوط ج ۱ ص ۸۲.

(۳)- مصباح الفقیه، ج ۱۰، ص ۲۳۵.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۵۸

الحریر، و أبواب النجاسات علی کثرتها، حیث علم فی تلک الموارد بقرینة منفصلة أنّ مراده بما یصلّی فیه ما عدی مثل التکة و أشباهها، فیکشف ذلک عن کون ذلک متعارفا فی محاوراته- فلیس فی محله، و لا یرفع به الاشکال عن کلام الشّیخ رحمه اللّه لعدم تصحیح کلامه بذلک، حیث إنّ صرف جواز الصّلاة فی ما لا تتمّ الصّلاة فیه من النجاسات أو الحریر لا یکفی فی الاستقراء و استکشاف کون ما هو المحکوم بحکم من قبل الشارع من الألبسة هو خصوص ما تتمّ الصّلاة فیه واحده، هذا.

و علی کل حال ما یمکن أن یکون وجها لجواز الصّلاة فی غیر المأکول إذا کان مما لا تتمّ الصّلاة فیه الروایتان المتقدمتان، و فی قبال ذلک ما یدلّ علی عدم جواز الصّلاة حتّی فی ما لا تتمّ فیه الصّلاة من غیر المأکول.

[فی دلالة روایة ابن بکیر علی عدم جواز الصّلاة فیما لا تتم فیه الصّلاة ممّا لا یؤکل لحمه]

و هو أوّلا موثقة ابن بکیر المتقدمة فهی لاشتمالها علی ما لا یمکن جعل اللباس منه کالبول و الروث، قلنا: بلابدیة حمل الروایة علی عدم جواز معیة ما لا یؤکل لحمه مع المصلّی، فالروایة نص فی عدم جواز معیة الصّلاة مع ما لا یؤکل لحمه، سواء کان لباسا أو غیر لباس، و سواء کان ممّا تتمّ فیه الصّلاة مستقلا أو ممّا لا تتمّ فیه الصّلاة مستقلا.

و ثانیا ما رواها محمد بن الحسن باسناده عن علی بن مهزیار (قال: کتب إلیه إبراهیم بن عقبة: عندنا جوارب و تکک تعمل من وبر الأرانب، فهل تجوز الصّلاة فی وبر الارانب من غیر ضرورة و لا تقیة؟ فکتب علیه السّلام: لا تجوز الصّلاة فیها، و نقل أیضا باسناده عن محمد بن علی بن محبوب عن بنان بن محمد بن عیسی عن علی بن مهزیار عن أحمد بن إسحاق الابهری قال؟ کتب إلیه، و ذکر مثله.) «۱»

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۱۴ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۵۹

و هذه الروایة صریحة فی عدم جواز الصّلاة فی مثل الجوارب و التکک من وبر الأرانب، و الحال انهما ممّا لا تتمّ فیهما الصّلاة مستقلا.

[الحقّ عدم جواز الصّلاة فی ما لا یؤکل لحمه مطلقا]

إذا عرفت ذلک نقول: بأنّ الحق عدم جواز الصّلاة فی غیر المأکول و إن کان مما لا تتمّ فیه الصّلاة مستقلا لصراحة روایة علی بن مهزیار و موثقة ابن بکیر علی عدم الجواز.

و لا تصلح روایتان المتقدمتان أعنی: روایة الحلبی و روایة محمد بن عبد الجبار- للمعارضة معهما.

أمّا أوّلا، فلأنّ روایة الحلبی فی ذاتها لیس فیه مقتضی الحجیة، لأنّ الروایة ضعیفة بأحمد بن هلال، لعدم تصریح بوثاقته من أهل

الرجال، مضافا إلى ورود التوقيع من ناحيـة على بن محمـد النقى عليه السّـلام بذمه، و هو قوله عليه السّـلام (احذروا الصوفى المتصـنع أحمد بن هلال) و لما فى روايهٔ عبد الجبار من الاشكال، لدلالتها على جواز الصّلاهٔ فى غير المأكول إن كان ذكيا.

و ثانيا مع قطع النظر عن ذلك يكون التعارض بين روايـهٔ الحلبى و محمد بن عبد الجبار، و بين موثقهٔ ابن بكير و روايهٔ على بن مهزيار بالتباين، لا بالإطلاق و التقييد، لأنّ مفاد روايهٔ الحلبى و بن عبد الجبار على تقدير الغمض عن الاشـكال فيهما يكون ظاهرا فى الجواز، و روايـهٔ ابن بكير بعد ما قلنا فى بيان مفاده أيضا ظاهر، بل صـريح فى عدم الجواز حتّى فى ما لا تتمّ فيه الصّـلاهٔ، لا أن يكون شـمولها لما لا تتمّ فيه الصّلاهٔ بالإطلاق، حتّى يمكن أن يقال بتقييدها بالروايتين، و روايهٔ على بن مهزيار أيضا نص فى عدم الجواز.

[المرجح لروايهٔ ابن بكير]

فعلى هذا يكون التعارض بين الطائفتين بالتباين، فلا يمكن الجمع الدلالى

تبيان الصلاهٔ، ج۴، ص: ۶۰

بينهما، و يقع بينهما التعارض، فمقتضـى القاعـدهٔ هو ترجيـح أحـد الطائفتين إن كانت لها ترجيـح، و فى المقام يكون الترجيـح للطائفهٔ الثانيهٔ- أعنى: لموثقهٔ ابن بكير و روايهٔ على بن مهزيار- فعلى هذا الحقّ هو عدم جواز الصّلاهٔ حتّى فى ما لا تتمّ فيه من غير المأكول.

الفرع الرابع: [لا فرق فى الحيوان الغير المأكول]

: هل يكون فى غير المأكول الّذى تكون الصّلاهٔ فيه فاسدهٔ خصوصيهٔ من حيث أنواع الحيوانات أولا؟

و من جملهٔ هذه الخصوصيات خصوصيهٔ كون الغير المأكول الّذى نهى عن الصّلاهٔ فيه ذى النفس السائلهٔ، فيقع الكلام فى انّه هل يعتبر كونه من خصوص ذى النفس من غير المأكول أو يعم ذى النفس و غيره؟

و كذلك هل يعتبر أن يكون ممّا له اللحم أولا؟

و كذلك هل يعتبر أن يكون هذا الحيوان الغير المأكول ممّا يقبل التذكيهٔ، أو لا فرق بين ما يقبل التذكيهٔ و ما لا يقبلها؟

منشأ دخالـهٔ بعض الخصوصـيات فى مانعيـهٔ غير المـأكول و فسـاد الصّـلاهٔ فيـه هـو تـوهّم دلالـهٔ موثقـهٔ ابـن بكير على اعتبـار بعض الخصوصـيات، لأنّه قال فيها (إن الصّـلاهٔ فى وبر كل شىء حرام أكله، فالصّلاهٔ فى وبره و شعره و جلده و بوله و روثه الخ) فيستفاد من هذه الفقرهٔ أنّ موضوع الكلام فى غير مأكول اللحم، هو كل حيوان يكون فيه الوبر و الشعر و الجلد الخ بمناسبهٔ قوله (فالصّلاهٔ فى وبره و شـعره و جلـده الـخ) فهذه الفقرهٔ تدلّ على أنّ موضوع كلامه عليه السّـلام فى غير المأكول هو بعض الأفراد منه الذى يكون فيه هذه الخصوصيات.

فإن قلنا: بدلالهٔ هذه الفقرهٔ أو إشعارها على ذلك، فلازمه اختصاص المنع

تبيان الصلاهٔ، ج۴، ص: ۶۱

بخصوص ما لا يؤكل من الحيوان إذا كان له الوبر و الشعر الخ، فما لم يكن فيه من الخصوصيات، فلا يمنع من الصّلاهٔ فيه.

و كـذلك بعد قوله فى الموثقهٔ (فاحفظ ذلك يا زرارهٔ و إن كان ممّا يؤكل لحمه فالصّـلاهٔ الخ) يقال باعتبار كون المنع عن خصوص مـا يكون له اللحم لقوله (و إن كان ممّا يؤكل لحمه) ففى قباله، و هو ما يمنع من الصّـلاهٔ فيه هو ما لا يؤكل لحمه، فتـدلّ الروايـهٔ على دخالهٔ كون اللحم له، فعلى هذا إن كان حيوان لم يكن له اللحم أصلا، فغير داخل فى الحكم.

و كـذلك بعـد قوله فى الموثقـهٔ (إذا علمت انّه ذكىّ قـد ذكّاه الذبـح و إن كان غير ذلك ممّا قـد نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصّـلاهٔ فى كل شـىء منه فاسـد ذكّاه الذبح أ و لم يذكّه) فهذه الفقرهٔ مشـعرهٔ على ان الموضوع هو الحيوان الّذى قابل للتذكيهٔ، فكل

حیوان لم یکن قابلا للتذکیة، فهو خارج عن الحکم.

و لکن لا وجه لاختصاص الحکم بهذه الخصوصیات، و دعوی عدم شمول المنع لما لم یکن فیه هذه الخصوصیات أمّا أوّلا فلأنّ قوله (فالصّلاة فی وبره و شعره الخ) لیس معناه اختصاص المنع بکل حیوان یکون فیه الوبر و الشعر و غیره، لأنّ الظاهر کون المیزان هو کون الحیوان غیر المأکول، کما ینادی بذلک الفقرة الّتی نقل علیه السّلام عن إملاء رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم، کما أنّ اعتبار دخالة کون اللحم للحیوان أیضا غیر صحیح، لأنّا نری الجراد لیس له اللحم و لکن یکون من الحیوانات المأکول، فمقابل المأکول- أعنی: غیر المأکول- یکون مثله، فلا یلزم هذا الشرط أیضا.

و هکذا لا یعتبر کون الحیوان ممّا یقبل التذکیة و قوله (انّه ذکّی قد ذکّاه الذبح) أو قوله (ذکّاه الذبح أ و لم یذکّه) یمکن أن یکون لأجل دفع توهّم أنّ منشأ المنع لیس

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۶۲

کون الحیوان مذکّی أو غیر مذکّی، بل صرف کون الحیوان مأکول اللحم أو عدمه یکفی لا لبیان ذکر کون المنع مخصوصا بما یقبل التذکیة، و إلّا فیقال لخصوصیة ذکر الذبح: باعتبار کونه ممّا یقبل الذبح، و الحال أنّ ذلک غیر ممکن الالتزام، کما أنّ خصوصیة کون الحیوان ممّا یکون له نفس سائلة، و کون المنع منحصرا بهذه الصورة، مما لا وجه له، لأنّه علی ما عرفت من عدم دخالة کون الحیوان ممّا یقبل التذکیة، یظهر لک عدم اعتبار کون الحیوان ذی النفس.

نعم، فی بعض أفراد الحیوانات یمکن دعوی انصراف الاطلاقات الدالة علی المنع منها، بل السیرة علی عدم الاجتناب عنه فی الصّلاة لعدم خلو نوع الناس منه کالقمل و البراغیث و البق، بل یمکن أن یکون من هذا القبیل فی کون الأدلة منصرفة عنه النحل، فلا یجب الاجتناب عن فضلاته فی الصّلاة، و عدم کون المنع من غیر المأکول من الحیوان فی الصّلاة شاملا له.

الفرع الخامس [استثناء بعض الحیوانات من عموم المنع مثل الخز]

اشارة

: فی ما استثنی من عموم ما دلّ علی المنع عن الصّلاة فی غیر المأکول، و الکلام فیه یقع فی طی أمور:

الامر الأول:

اشارة

ممّا قیل باستثنائه عن عموم المنع الخزّ، و جواز الصّلاة فی وبر الخزّ مسلّم لم ینقل الخلاف فیه، و أمّا فی جلده ففیه قولان و ادعی الشهرة علی جواز الصّلاة فی جلده کوبره أیضا، و الکلام فی المقام تارة یقع فی موضوع الخز لغة، و تارة فیما یستفاد من روایات الباب فی موضوعه و حکمه.

[المقام الأول: فی ذکر قول اللغویین فی الخز]

أمّا الکلام فی المقام الأول، و المهم هذا، فننقل کلام اللغویّین حتّی یظهر لک اختلافهم فی موضوعه.

فنقول: قال فی لسان العرب فی المجلد ۷ فی ص ۲۱۱: الخز ولد الأرنب،

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۶۳

و قیل: هو الذکر من الأرانب، و الجمع أخزّة و خزّان، و أرض مخزّه کثیرة الخزّان، و الخزّ معروف من الثیاب مشتق منه، عربی صحیح، و هو من الجواهر الموصوف بها، حکی سیبویه: مررت بسرج خز، و الجمع الخزوز، و منه قول بعضهم: فإذا أعرابی یرفل فی الخزوز، و بایعه خزّاز و فی حدیث علی علیه السّلام نهی عن رکوب الخزّ و الجلوس علیه.

قال ابن الأثیر: الخز المعروف أوّلا ثیاب تنسج من صوف و أبریسم و هی مباحة، قال: و قد لبسته الصحابة و التابعون، فیکون النهی عنها لأجل التشبه بالعجم و زیّ المترفین، قال و إن ارید بالخز النوع الآخر، و هو المعروف الآن، فهو حرام لأنه کلّه معمول من الإبریسم، قال: و علیه یحمل الحدیث الآخر: قوم یستحلون الخز و الحریر.

و یظهر من کلامه أنّ الخز و هو نوع من الثیاب مشتق من الخزز یعنی ولد الأرانب، و یظهر من کلام ابن اثیر، علی ما حکی عنه فی طی کلامه، بأنّ المعروف أوّلا الخز هو ثیاب تنسج من صوف و أبریسم، و فی زمانه هو کلّه معمول من الإبریسم.

و قال فی ترجمة القاموس ص ۴۰۸ خزاز جامه‌ها بفتح أول معروف است و جمع ان خزوز و بر وزن سرور می‌آید، مترجم گوید: که خز جانوری است مانند سمور که از پوست ان پوستین و غیر ان ساخته میشود، و ممکن است مراد از جامه خز همین باشد، یا آنکه از موی ان جامه می‌بافند، یا آنکه خز جامهٔ ابریشمین را می‌گویند، و خز زبر وزن صرد نر خر گوشت‌ها است، و جمع ان خزّان و أخزه می‌آید، و جای خرگوشها مخزّه بفتح میم است، و از این اشتقاق شده خز، و ان حیوانی شبیه به نر خرگوش است و از پوست ان پوستین میسازند که مذکور شد.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۶۴

و قال فی المنجد فی طی معانی الخز- الخز الحریر، و ما نسج من صوف و حریر جمع خزوز و الخزز ذکر الأرانب جمع خزّان و أخزّة، و الخزاز بایع الخزّ.

و قال فی صراح: خز معروف و خار بر سر دیوار نهادن و به نیزه و تیر دوختن خزز با لضم خرگوش نر جمع خزان مثل صرد و صردان.

و قال فی منتهی الارب ص ۲۱۴ من المجلد الأول: خز بالفتح جانوری است و جامه از پشم ان، جمع خزوز خزز کصرد خرگوش نر، جمع خزان و أخزه قال فی مجمع البحرین، ص ۲۹۷ خزز تکرر فی الحدیث ذکر الخز هو بتشدید الزاء دابة من دواب الماء تمشی علی أربع تشبه الثعلب و ترعی من البرّ و تنزل البحر لها و بر یعمل منه الثیاب.

فتری أن الظاهر من کلماتهم هو أن الخز إما اسم لثوب تنسج من صوف و أبریسم، أو یعمل من أبریسم، أو هو حیوان کما یظهر من کلام منتهی الارب المتقدم ذکره و مجمع البحرین، و علی کل حال إمّا هو اسم لحیوان یؤخذ منه بعض الثیاب، و إما اسم لنفس الثیاب المتخذ من صوف و أبریسم، أو هو نفس الحریر، و لیس فی کلامهم ما یدل علی کون معناه صوف حیوان بحری إلّا ما فی کلام المصباح، فهو قال: الخز اسم دابة. قال ابن فرشته فی شرح المجمع: الخز صوف غنم البحر، ثمّ اطلق علی الثوب المتنخذ من وبرها، و الجمع خزوز مثل فلس و فلوس، و الخزز الذکر من الأرانب، و الجمع خزّان مثل صرد و صردان، هذا کلام أهل اللغة فی معنی الخز.

[المقام الثانی: فی ما یستفاد من الأخبار فی الخز]

اشارة

أمّا الکلام فی المقام الثانی، أعنی: فی ما یستفاد من الروایات، فنقول بعونه تعالی: أمّا فی طرق العامة فلا یوجد روایة متعرضة لحال الصّلاة فی الخز، لعدم وجود قائل لهذا الحکم بهذا النحو بینهم إلا ما یری من بعض الروایات المتعرضة

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۶۵

للنهی عن رکوب الخز و الجلوس علیه، أو فی مقام ذم قوم بأنّهم (قوم یستحلون الخز و الحریر) کما تری فی ذیل کلام لسان العرب و ابن الاثیر.

و أمّا فی طرقنا فنقول: إنّه کما فعل صاحب الوسائل رحمه اللّه فی کتاب الصّلاة من الوسائل فی أبواب لباس المصلی و انعقد للروایات المتعرضة للخزّ ثلاثة أبواب، و ذکر فی باب ما تعرض لحال الصّلاة فی الخزّ، و فی باب ما ورد فی الصّلاة المغشوش بوبر الأرانب، و فی باب ما ورد فی لبسه، یکون فعله حسنا، لأنّ بعض الروایات متعرضة للصّلاة فی الخز، و بعضها عن الصّلاة فی ما غش منه بوبر الأرانب، و بعضها للبسه، و إن تری بعض الروایات المتعرضة لأکل لحمه المنقول فی طی أبواب الصید و الذباحة، فلا نعمل بها، و نتعرض فی طی کلماتنا له.

فعلی هذا نقول: أمّا الروایات الّتی ذکرها صاحب الوسائل فی الباب ۱۰ من أبواب لباس المصلی، فلیس فیها ما کان فیه تصریح لحال الصّلاة إلا روایتان:

الروایة الاولی:

ما رواها محمد بن عبد اللّه الحمیری عن صاحب الزمان علیه السّلام أنّه کتب إلیه روی لنا عن صاحب العسکر علیه السّلام أنّه سئل عن الصّلاة فی الخزّ الّذی یغشّ بوبر الارانب فوقع یجوز و روی عنه أیضا أنّه لا یجوز فبأی الخبرین نعمل فأجاب علیه السّلام (إنّما حرم فی هذه الأوبار و الجلود، فأما الأوبار واحدها فکل حلال). «۱»

و هذه الروایة غیر معمول بها.

الروایة الثانیة:

ما رواها الحلبی (قال: سألته عن لبس الخزّ، فقال: لا بأس به، إنّ علی بن الحسین علیه السّلام کان یلبس الکساء الخزّ فی الشتاء فإذا جاء الصیف باعه و تصدق بثمنه، و کان یقول: إنی لأستحیی من ربی أن اکل ثمن ثوب قد عبدت اللّه

---

(۱)- الروایة ۱۵ من الباب ۱۰ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۶۶

فیه) «۱» بناء علی أنّ قوله (إنی لأستحیی من ربی ان اکل ثمن ثوب قد عبدت اللّه فیه) یدلّ علی أنّه صلّی فیه، لأنّ من عباداته الصّلاة، فعلی هذا کانت الروایة دلیلا علی جواز الصّلاة فی الخزّ و إن لم یکن فیها تصریح بلفظ الصّلاة.

و أمّا لو قیل: بأنّ الروایة لا تدلّ إلّا علی أنّ علی بن الحسین علیه السّلام عبد اللّه فی کساء الخزّ، و العبادة أعم من الصّلاة، فیمکن أن لبسه علیه السّلام و عبد اللّه فیه عبادة غیر الصّلاة فعلی هذا تدلّ الروایة علی جواز لبس الخز، و علی تقدیر دلالتها علی جواز الصّلاة فیه، فلا تدلّ علی جواز الصّلاة فی جلده، بل قدر المتیقن هو جواز الصّلاة فی وبر الخزّ، خصوصا مع کون ما لبسه علیه السّلام کساء الخز، لأنّ المناسب معه هو أن الکساء منسوج من وبر الخز.

و أمّا ما رواها سعد بن سعد عن الرضا علیه السّلام (قال: سألته عن جلود الخزّ؟ فقال:

هوذا «۲» نحن نلبس، فقلت: ذاک الوبر جعلت فداک. قال: إذا حلّ وبره حلّ جلده). «۳»

فقد یتوهّم دلالتها علی جواز الصّلاة فی الخز، بأن یقال: إنّ الظاهر من قوله (سألته عن جلود الخز) هو کون سؤال إما عن خصوص الصّلاة فی جلود الخز، لکون مورد النظر عن سؤال السائلین خصوص الصّلاة، و إمّا أن یقال: بأنّ السؤال عن جمیع الجهات الراجعة فی

لبس الخز و منها الصّلاة، لأنّ حذف المتعلّق يفيد العموم.

---

(۱)- الرواية ۱۳ من الباب ۱۰ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- (الظاهران كلمه (هوذا) كلمة واحدة كما ظهر بعد المراجعة، لا أن يكون كلمتين)

(۳)- الرواية ۱۴ من الباب ۱۰ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۶۷

و إن قيل: بعدم إمكان أن يقال: إنّ السؤال كان عن جميع الامور الراجعة بالخز لأجل حذف المتعلق، لأنّ لازم ذلك هو أن يقال: إنّ السؤال كان حتّى عن جواز أكل لحم الخز.

[البحث فى الخز من حيث اللبس]

يقال: بأنّ السؤال- بالنظر إلى أنّ الجهة الظاهرة منها هو لبسه- إن كان عن لبسه فيشمل حال الصّلاة، لأنّ من جملة الحالات الّتى يلبسه هو هذا الحال، فتدلّ الرواية على جواز الصّلاة فى الجلد و وبر الخزّ.

و لكن لا مجال لهذا التوهّم حيث إنّ الظاهر من قوله عليه السّلام (هوذا نحن نلبس) شاهد على كون سؤال السائل من حيث جواز اللبس و عدمه، فلهذا قال (نحن نلبس) و إن كان نظره إلى جهات اخرى، أو الصّلاة كان المناسب أن يقول (نحن نصلّى فيه أو غير ذلك من الجهات الراجعة إليه) فإذا كان السؤال من حيث اللبس، فهو سئل عن حيث اللبس فقط، و لا نظر له بالجهات الطارية له من قبيل الصّلاة فيه أو غير ذلك، لأنّ معنى كون الحكم حيثيا هذا، فلم تكن الرواية مربوطة بحال الصّلاة.

إن قلت: إنّ الظاهر من قوله عليه السّلام (إذا حل وبره حل جلده) هو كون السؤال عن حيث غير المأكولية، لأنّ الملازمة بين الحلية الوبر و بين حلية الجلد يكون فى حيث غير المأكولية لأنّ فى غير المأكول لا تجوز الصّلاة فى وبره كجلده، و أمّا من حيث الميتة فلا ملازمة بين الوبر و الجلد، إذ يجوز لبس الوبر و الصّلاة فى وبر الميتة، و الحال أنّه لا تجوز الصّلاة فى جلد الميتة، و بعد كون السؤال من حيث غير المأكولية بمناسبة جواب الامام عليه السّلام، فيستفاد أنّ نظر السائل فى سؤاله هو حيث مانعية جلد الخزّ و عدم مانعيته للصلاة، و لهذا بعد ما قال عليه السّلام (نحن نلبس) قال (ذلك الوبر) فأجاب: بأنّه (إذا حل وبر الخزّ حلّ جلده).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۶۸

نقول: يمكن أن يقال: بعد ما قلنا من كون المشتهر فى صدر الأوّل عدم جواز لبس الخزّ و جعله سرجا و الركوب عليه، كما عرفت من نقل لسان العرب و ابن الأثير عند العامة، لكون ذلك زى المترفين و لباس العجم، فلا مانع من أن يكون السؤال من حيث خصوص لبسه، فعلى هذا يناسب السؤال و الجواب، فسئل السائل عن لبسه، و الشاهد جواب الامام عليه السّلام بأنا (نلبس) ثمّ بعد ما راى السائل بأن ما لبسه كان ثوبا من وبر الأرانب، و هذا لا يشمل الجلد فقال (ذاك الوبر جعلت فداك) فقال عليه السّلام (إذا حلّ وبره حل جلّده) يعنى: أنّ ما ترى من توهّم عدم لبسه كان من باب كون ذلك زى المترفين، و لكون الخزّ من الألبسة الثمنية، و كل ذلك يكون من باب وبره، لأنّ غلاء قيمته و ثمانته و أهميته يكون لأجل وبره، فإذا حل وبره و رأيت أنّى لابسه فحل جلده، لأنّ الجلد أولى بعدم الاشكال، لأنّه ليس فيه ثمانة و فخارة و أهمية مع قطع النظر عن الوبر، فالسؤال و الجواب ليس عن حيث غير المأكوليّة، و مانعيته للصلاة و عدم مانعيته أصلا. «۱»

و فى هذا الباب رواية اخرى لم يتعرض فيها لحال الصّلاة، و لكن نتعرض لها بعد ذلك إن شاء اللّه، و هى الرواية ۱ من الباب المذكور، هذا حال الروايات الّتى نقل فى الوسائل فى الباب ۱۰ من أبواب لباس المصلّى و غير ما تعرضنا لها، فكل روايات هذا الباب متعرضة للبس الخزّ، و لم تكن مربوطا بما نحن فى مقامه.

(۱)- أقول: انّ فی الباب المذکور روایة تعرضت لحال الصّلاة، و هی ما رواها حفص بن عمر أبی محمد من نقل فعل أبی عبد اللّه علیه السّلام من أنّه یصلّی فی الروضة و علیه جبة خزّ سفر جلیة) لم یتعرض لها سیدنا الاستاد مد ظله، و لعلّ وجهه هو عدم کون (الصّلاة) فی الروایة فی نقل اخر، و هو ما رواها علی بن یقطین قال رأیت أبا عبد اللّه علیه السّلام فی الروضة و علیه جبة خز سفر جلیة.

و هی الروایة ۱۱ من الباب المذکور). (المقرّر).

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۶۹

و أمّا بعض الروایات الّتی ذکرها صاحب الوسائل فی الباب التاسع من أبواب لباس المصلی منه متعرض لحیث ما یغش من الخزّ بوبر الأرانب و نحوها، نعم یستفاد منها جواز الصّلاة فی الخزّ الخالص، و لکن بمناسبة کون مورده هو جواز الصّلاة فی الخالص من الخزّ و کونه متعرضة للمنع أو عدم المنع فی ما یغش بوبر الأرانب، نفهم أن الحکم بجواز الصّلاة فی الخزّ الخالص یکون فی خصوص وبر الخزّ، فلا یستفاد من هذه الطائفة حال الجلد.

و أمّا الروایات المذکورة فی الباب ۸ من أبواب لباس المصلی من الوسائل، فنقول: إنّ بعضها متعرضة لفعل بعض المعصومین علیهم السّلام و أنّهم لبسوا الخزّ أو امر بالصّلاة فی الخزّ، و لکن لا یستفاد منها إلا خصوص وبر الخز، کالروایة الّتی رواها سلیمان بن جعفر الجعفری أنّه (قال: رأیت الرضا علیه السّلام یصلّی فی جبة خزّ). «۱»

و ما رواها علی بن مهزیار (قال: رأیت أبا جعفر الثانی علیه السّلام یصلّی الفریضة و غیرها فی جبّة خزّ طاروی، و کسانی جبّة خزّ، و ذکر أنّه لبسها علی بدنه و صلّی فیها، و أمرنی بالصّلاة فیها). «۲»

و ما رواها زرارة (قال: خرج أبو جعفر علیه السّلام یصلّی علی بعض أطفالهم و علیه جبّة خزّ صفراء و مطرف خزّ أصفر). «۳»

و الروایة ۶ من الباب المذکور فی الوسائل بهذا النحو: و قد تقدم حدیث دعبل أنّ الرضا علیه السّلام خلع علیه قمیصا من خزّ و قال له: احتفظ بهذا القمیص فقد صلّیت فیه

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۸ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۲)- الروایة ۲ من الباب ۸ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۳)- الروایة ۳ من الباب ۸ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۷۰

ألف لیلة کلّ لیلة ألف رکعة.

[المستفاد من الاخبار جواز الصّلاة فی وبر الخز]

و هذه الروایات لا تدلّ إلّا علی جواز الصّلاة فی وبر الخز، لأنّ المتیقن من فعلهم لیس إلا هذا، و لا یمکن دعوی إطلاق لها یشمل الجلد أیضا خصوصا مع ما رأیت من أنّها کانت متعرضة لجبّة خزّ أو مطرف خز، أو قمیص خز لامکان کل ذلک منسوج من وبر الخزّ خصوصا القمیص، فمن البعید کون القمیص من و برّ الخز مع جلده.

[هل تشمل الروایات صورة الصّلاة فی جلد الخز او لا؟]

و بعض الروایات المذکورة فی هذا الباب هو ممّا قد یتوهم دلالته علی جواز الصّلاة فی وبر الخز و جلده، و هی ما رواها الکلینی عن

علی بن محمد عن عبد اللّه بن إسحاق العلوی عن الحسن بن علی عن محمد بن سلیمان الدیلمی عن قریب عن ابن أبی یعفور (قال: کنت عند أبی عبد اللّه علیه السّلام إذ دخل علیه رجل من الخزازین فقال له:

جعلت فداک، ما تقول فی الصّلاة فی الخز؟ فقال: لا بأس بالصّلاة فیه. فقال له الرجل: جعلت فداک إنّه میت و هو علاجی و أنّا أعرفه، فقال له أبو عبد اللّه علیه السّلام: أنا أعرف به منک، فقال له الرجل: إنّه علاجی و لیس أحد أعرف به منی، فتبسّم أبو عبد اللّه علیه السّلام، ثمّ قال له: أ تقول: إنّه دابة تخرج من الماء، أو تصاد من الماء فتخرج، فإذا فقد الماء مات؟ فقال الرجل: صدقت جعلت فداک، هکذا هو. فقال له أبو عبد اللّه علیه السّلام: فإنّک تقول: إنّه دابة تمشی علی أربع، و لیس هو فی حدّ الحیتان، فتکون ذکوته خروجه من الماء، فقال له الرجل: إی و اللّه هکذا أقول، فقال له أبو عبد اللّه علیه السّلام: فإنّ اللّه تعالی أحلّه و جعل ذکوته موته، کما أحلّ الحیتان و جعل ذکاتها موتها). «۱»

---

(۱)- الروایة ۴ من الباب ۸ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۷۱

فنقول أمّا سند هذه الروایة فضعیف فی غایة الضعف أوّلا لأنّ عبد اللّه بن إسحاق العلوی مجهول و لم یوثق فی کتب الرجال، و ثانیا إنّ الحسن بن علی مجهول و مشترک، و ثالثا إنّ محمد بن سلیمان الدیلمی مرمیّ بالغلو و الضعف، مع أنّه لم یکن کثیر الروایة، و لم یکن له شیوخ معروفة و لا تلامذة معروفة کی تحصل الوثاقة فی حقه بهذه الامور الّتی هی مناط فی حصول الوثاقة بالراوی و رابعا إنّ قریب غریب فی نقل الروایة، فإن کان القریب بالقاف فلا یری منه روایة إلا هذه الروایة، و لیس له ذکر و لا اسم فی کتب الرّجال مع ما فی هذا اللفظ من الاحتمالات فی ضبطه من أنّه هل القریب بالقاف أو الغین، أو بالفاء أو الغریت بإلغاء و التاء کما احتمل، فعلی هذا تکون الروایة من حیث السند فی غایة الضعف، أمّا الصحیح فی ابن أبی یعفور الناقل مجلس الامام علیه السّلام هو ابن أبی یعفور کما فی الکافی فضبطه أبی یعفور کما یری فی الوسائل غیر «۱» صحیح، هذا حال الروایة من حیث سندها.

و أمّا دلالتها فهی تدلّ علی جواز الصّلاة فی جلد الخزّ، لأنّه و إن لم یکن فی الروایة لفظ الجلد إلّا أنّ حیث یکون الظاهر من الروایة هو حیث کونه میتة مورد إشکال السائل، فیکون النظر فی السؤال و الجواب إلی الجلد، لأنّ وبر المیتة لا إشکال من حیث کونه وبر المیتة فی جواز الصّلاة فیه، و ما یکون مانعا من حیث مانعیة المیتة هو الجلد، فسئل، و أجاب علیه السّلام بأنّه ممّا یقبل التذکیة و ذکاته مثل ذکاة الحیتان.

و لکن الروایة تشتمل علی ما لا یمکن الالتزام به بحسب ظاهره، و هو أن قوله

---

(۱)- هذا مربوطة بقبل طبع الوسائل بعشرین مجلدا، و إلّا فالسند فی هذا الطبع کما قال قدس سره الشریف ابن أبی یعفور مصحح.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۷۲

(أحلّه و جعل ذکاته موته کما أحلّ الحیتان) تدلّ علی جواز أکل لحمه، لأنّه قال (أحلّه) إلّا أن یقال کما قیل: بأن المراد خصوص حلّ لبس جلده و وبره.

و ما رواها معمر بن خلاد (قال: سألت أبا الحسن الرضا علیه السّلام عن الصّلاة فی الخز، فقال: صلّ فیه). «۱»

و دلالة هذه الروایة علی جواز الصّلاة فی الخزّ واضح، لأنّ صریح الروایة هو کون السؤال عن الصّلاة فی الخزّ فقال علیه السّلام (صل فیه) و هل الروایة تشمل جواز الصّلاة فی الجلد أیضا کما تشمل الوبر أم لا؟

ظاهر قول السائل بأنّه (سألت عن الصّلاة فی الخزّ) بدون تعرضه للجلد أو للوبر، و ترک استفصال الامام علیه السّلام و جوابه بأنّه (صلّ فیه) یدلّ علی کون نظر السائل إلی الجلد و الوبر، و یجوّز علیه السّلام الصّلاة فی کلیهما، و الّا لکان علیه البیان، لأنّه لو کان الجائز

خصوص الصّلاة فى الوبر و لم يقله عليه السّلام، فقد أخلّ بالفرض، و هو ممّا لا يليق بجنابه عليه السّلام، فهذا شاهد على أن مفاد الرواية هو جواز الصّلاة فى الجلد و الوبر كليهما.

[دلالة رواية عبد الرحمن على جواز لبس جلد الخز]

و مثلهما و ان كانت رواية مستقلة فى إمكان دعوى دلالتها على جواز الصّلاة فى الخزّ و هى ما أشرنا إليها او قلنا نتعرض لها، و هى ما رواها عبد الرحمن بن الحجاج (قال: سئل أبا عبد اللّه عليه السّلام رجل و أنا عنده عن جلود الخز، فقال: ليس بها بأس. فقال الرجل: جعلت فداك إنّها علاجى (فى بلادى) و إنّما هى كلاب تخرج من الماء، فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام: إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء؟ فقال الرجل: لا، قال: ليس به بأس). «۲»

---

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۸ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۱۰ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

و اعلم أنّه لا يبعد كون هذه الرواية متحدة مع الرواية ابن أبى يعفور المتقدمة بمعنى أنّ عبد الرحمن بن الحجاج و ابن أبى يعفور ينقلان واقعة واحدة، لا أن يكون مفاد الروايتين نقل قضيتين، لما ترى من اتحادهما فى أساس ما نقل- أعنى: أصل القضية و سؤال الخزاز- غاية الأمر يحتمل أن رواية ابن أبى يعفور إذا بلغ محمد بن سليمان الديلمى نقلها بصورة الاعجاز و يناسب معه لكونه مرميا بالغلو، و أمّا نقل عبد الرحمن بن الحجاج لكون رواته رجالا مبرزين نقلوا جهة الفقاهتى من الرواية، و لكن بينهما اختلاف من حيث إنّ رواية ابن أبى يعفور تعرضت للصّلاة فى الخزّ و رواية عبد الرحمن بن الحجاج تعرضت للسؤال عن جلود الخزّ، و لا تعرض فيها للصّلاة، و على كل حال حدسنا ينتهى إلى كون الروايتين رواية واحدة، أعنى: كل من الروايتين ينقلان واقعة واحدة من أبى عبد اللّه عليه السّلام.

و أمّا دلالتها فيظهر منها كون نظر السائل السؤال عن جلود الخزّ و نفى البأس الامام عليه السّلام عنه، و أمّا جواز الصّلاة فيه فلا يستفاد من الرواية، لأنّه على تقدير كونها عين رواية ابن أبى يعفور، فحيث إنّ سند رواية ابن يعفور ضعيف، فلا يمكن الأخذ بما هو متفرد فى نقله، بل لا بدّ فى الأخذ بما هو مدلول رواية عبد الرحمن، و هى لم يتعرض للصّلاة، بل يمكن كون السؤال عن جواز لبس الخزّ و عدم جوازه، و أجاب أبو عبد اللّه عليه السّلام بعدم البأس به.

و لا يمكن أن يقال: إنّ حذف المتعلّق يفيد العموم، لأنّه بعد ما قال الراوى: بأن رجلا سئل عن جلود الخزّ، و لم يتعين عن أيّة جهة من جهاته عن لبسه أو الصّلاة فيه، و لم يفصّل الامام عليه السّلام فى مقام الجواب، فتدل الرواية على جواز كل جهاته و منها الصّلاة فيه.

لأنّه يقال: إنّ السؤال يمكن أن يكون عن لبسه، لأنّ ما يأتى بالنظر عن

الجهات الراجعة إلى الجلد هو لبسه، لا- جهاته الاخر خصوصا، مع كون هذا الحيث، أعنى: حيث لبسه، كان مورد الكلام فى صدر الأول، كما بيّنا من ورود بعض الروايات فى طرق العامة، فيمكن أن يكون السؤال عن هذا الحيث.

فعلى هذا لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية لصحة الصّلاة فى جلد الخزّ بعد ما قلنا من كون نظر السائل بحيث اللبس، و لا أقلّ من احتماله، هذا كله حال هذه الروايات.

إذا عرفت ذلك نقول بعونه تعالى: إنّ الكلام يقع فى ما يستفاد من الروايات و إن بيّناها ضمنا فنقول: أمّا وبر الخز فجواز الصّلاة فيه، و استثنائه عن الحكم الصادر من الشارع بعدم جواز الصّلاة فى غير المأكول، مسلم و لا يبعد كونه إجماعيا، كما يظهر من كثير من

عبارات أصحابنا رضوان اللّه عليهم، و لدلالة بعض الروايات على ذلك مثل ما ذكرنا من الروايات الناقلة من أنّ المعصومين: كانوا يلبسون جبّة الخز أو مطرف الخزّ أو قميص الخزّ و يصلّون فيه، و لا إشكال فى أنّ ما لبسوه إمّا كان وبره الخالص بلا جلد كما لا يبعد ذلك أو كان مع الجلد، و على كل حال يثبت جواز الصّلاة فى وبر الخزّ و مثل ما دلّ من الروايات المتقدمة على عدم جواز الصّلاة فى الخزّ المغشوش بوبر الأرانب، و أمّا فى الخز الخالص فلا بأس بالصّلاة فيه مثل ما رواها أيوب بن نوح رفعه (قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: الصّلاة فى الخزّ الخالص لا بأس به، فأمّا الّذى يخلط فيه وبر الأرانب أو غير ذلك ممّا يشبه هذا فلا تصلّ فيه). «۱»

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۹ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

فهذه الرواية كما ترى تدلّ على خصوص الوبر، لأنّ ما يمكن أن يغش بوبر الأرانب هو وبر الخزّ لا جلده، فالخالص المقابل للمغشوش هو الوبر، فتدلّ على جواز الصّلاة فى وبر الخزّ، فجواز الصّلاة فى وبره ممّا لا إشكال فيه.

[فى ذكر الروايات الدالّة على عدم البأس بجلد الخز و جوابها]

اشارة

أمّا الكلام فى جواز الصّلاة فى جلد الخزّ و عدمه فنقول: إنّ ما يظهر من القدماء هو استثناء الخزّ الخالص من الحكم بعدم جواز الصّلاة فى ما لا يؤكل لحمه و لا يشرب لبنه، و شموله للجلد غير معلوم، و ما يمكن أن يستدل به لجواز الصّلاة فى جلد الخزّ هو بعض الروايات المتقدمة:.

أحدها: ما رواها سعد بن سعد عن الرضا عليه السّلام

(بأن يقال: إنّ قوله فيها (إذا حلّ وبره حلّ جلده) «۱» يدلّ على الجواز فى الجلد، لأنّ الملازمة بين الوبر و جلد الخزّ تثبت من هذه الرواية، فكما يحلّ أن يصلّى فى وبره يحلّ فى جلده، و لا وجه لأنّ يقال: إنّ السؤال من حيث الميتة، لأنّ الملازمة بين الوبر و الجلد تكون من حيث غير مأكولية اللحم، لأنّ غير المأكول كما لا يحلّ أن يصلّى فى وبره لا يحلّ فى جلده، و لكن مع ما أسلفنا من أنّ السؤال يكون من حيث اللبس، و الشاهد جواب الامام عليه السّلام (هوذا نحن نلبسه) فليست الرواية أصلا مربوطا بباب الصّلاة، فلا وجه للاستدلال بها على صحة الصّلاة فى وبره الخزّ و لا فى جلده.

ثانيها: ما رواها ابن أبى يعفور

«۲»، فإنّ السؤال فيها يكون عن الصّلاة فى الخزّ و من خصوصيات الواردة فيها مثل قوله (إنّه ميت) و غير ذلك يستفاد كون السؤال راجعا إلى الجلد فقط، أو إلى الجلد و وبر الخزّ، و يظهر من جواب الامام عليه السّلام

---

(۱)- الرواية ۱۴ من الباب ۱۰ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۴ من الباب ۸ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

حلية الصّلاة فى جلد الخزّ.

و فيه أنّه كما قلنا تكون هذه الرواية ضعيفة فى غاية الضعف، فلا يمكن العمل بها.

ثالثها: ما رواها عبد الرحمن الحجاج

، وجه الاستدلال هو أن فى هذه الرواية صرح الجلد، لأنّ عبد الرحمن بن الحجاج (قال: سئل أبا عبد اللّه عليه السّلام رجل و أنا عنده عن جلود الخزّ، فقال: ليس به بأس). «۱»

و حيث إنّ السائل لم يعين أنّ سؤاله عن لبسه جلود الخزّ أو عن الصّلاة فيها، و لم يفصّل الامام عليه السّلام فى الجواب، فيستفاد جواز الصّلاة فى جلده.

و فيه أنّه كما قدمنا يمكن أن يكون السؤال عن خصوص لبس جلد الخزّ لوقوع ذلك مورد الكلام فى الصدر الأول، و هذا الحيث يأتى بالنظر عن الجلد، فإذا سئل عن الجلد، و قيل مثلا (ما تقول فى جلود الخز) يأتى بالنظر كون السؤال عن لبسه، فمع هذا الاحتمال لا يمكن دعوى كون الظاهر من الرواية هو السؤال عن الصّلاة فى جلد الخزّ فى هذه الرواية، و لا يمكن الاستشهاد على استثناء جلد الخزّ.

رابعها: ما رواها معمر بن خلاد

(قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن الصّلاة فى الخزّ فقال: صلّ فيه). «۲»

و دلالة هذه الرواية على جواز الصّلاة فى الخزّ ممّا لا إشكال فيه لصراحة الرواية فى ذلك، و لا وجه لدعوى اختصاصها بجواز الصّلاة فى وبر الخزّ، لأنّ

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۱۰ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۸ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

السؤال عن الخزّ و لم يعين السائل وبر الخزّ أو جلده، و لم يفصّل الامام عليه السّلام فى الجواب بين الوبر و الجلد، فتفيد عموم الحكم من الرواية لجواز الصّلاة فى الجلد و وبر الخز.

و لكن مع ذلك يكون الحكم باستثناء جلد الخزّ عن عموم الحكم بعدم جواز الصّلاة فى ما لا يؤكل لحمه و لا يشرب لبنه مشكل، فنقول توضيحا للمطلب بعونه تعالى: بأنّه بعد ما يكون المسلم عندنا مانعية كون لباس المصلّى من أجزاء الميتة، و مانعية كونه من أجزاء حيوان الّذى لا يؤكل لحمه و لا يشرب لبنه، فكل ما يكون غير مذكّى أعنى: يكون ميتة، و كل حيوان يكون غير مأكول اللحم، لا تجوز فيه، فتارة يدعى كون منصرف الأدلة الدالة على عدم جواز الصّلاة فى الميتة هو الحيوانات البرية، أو يدعى كون منصرفها هو كل حيوان يكون له نفس سائلة من باب أنّ مانعية الميتة للصّلاة ليست إلّا من باب نجاسة الميتة، و ما لا نفس له ليس نجسا أو يدعى كون منصرف الأدلة الدالة على مانعية غير المأكول من الحيوانات البرية، و لا تشمل هذه الأدلة حيوانات البحرية، أو يدعى كون الخزّ من الحيوانات التى يحلّ أكل لحمه كالسمك، و تارة لم نقل بتمامية تمام هذه الدعاوى أو بعضها.

فإن قلنا بكون الخزّ مأكول اللحم و بكون منصرف أدلة مانعية الميتة هو الحيوان البرى غير مأكول اللحم، فلا إشكال فى جواز الصّلاة فيه، و عدم شمول الأدلة الدالة على مانعية الميتة و غير المأكول لجلده و وبره أصلا، و لا حاجة إلى ورود الدليل الخاص على جواز الصّلاة فيه.

أو قلنا: بأنّ مانعيته الميتة فى خصوص ما له نفس سائلة، و انصراف أدلة الدالة على مانعية غير المأكول بخصوص حيوانات البرية، فلا إشكال فى صحة الصّلاة فى الخزّ جلده و وبره، لأنّه خارج موضوعا عن الأدلة الدالة على مانعية الميتة و غير

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۷۸

المأكول بناء على كون الخزّ من الحيوانات البحرية، لأنّه بعد كون الخزّ من الحيوانات البحرية، فلا تشمل الأدلة الدالة على مانعية الميتة و غير المأكول للصّلاة، فيكون الخزّ موضوعا خارجا عن عموم هذه الأدلة، و لا حاجة فى جواز الصّلاة فيه إلى ورود دليل خاص، فتصح الصّلاة فى جلده و وبره.

و أمّا لو قلنا: بكون منصرف أدلة الدالة على مانعية الميتة هو حيوان البرى، و قلنا بكون الخزّ حيوان بحرى، فمن حيث مانعية الميتة لا يبقى إشكال فى الخزّ، لأنّ الخز ليس من أفراد الميتة الّتى تكون لبسها فى الصّلاة ممنوعا.

أو قلنا: بأنّ مانعية الميتة باعتبار نجاستها، و ما لا نفس له لا يكون نجسا، و قلنا: بكون الخزّ من الحيوانات الّتى لا نفس لها، فأيضا يكون الخزّ خارجا موضوعا عن أدلة الدالة على مانعية الميتة، و لا يحتاج جواز الصّلاة من حيث مانعية الميتة إلى دليل خاص فى الجلد و وبر الخزّ.

و لكن بأحد النحوين لو ارتفع الاشكال فى الخزّ من حيث مانعية الميتة إما بعدم كون حيوان البحرى مانعا، و إما من باب عدم كون ما لا نفس له من الحيوانات مانعا فى الصّلاة من حيث مانعية الميتة، لكن يبقى الاشكال فيه من حيث مانعية غير المأكول، فإن قلنا: بكون منصرف الأدلة فى مانعية غير المأكول هو خصوص حيوانات البرية، و قلنا بكون الخزّ حيوانا بحريا، أو قلنا: بكونه ممّا يؤكل لحمه فأيضا يرتفع الاشكال من حيث غير المأكولية، و يخرج الخزّ أصلا عن عموم ما دلّ على مانعية غير المأكول، فلا حاجة فى جواز الصّلاة فى جلده و وبره إلى دليل خاص.

[لا دليل على عدم كون الخز ممّا لا نفس له]

إذا عرفت ذلك نقول: أمّا دعوى انصراف أدلة مانعية الميتة عن الحيوانات البحرية، فما لا دليل عليه، و لا وجه للالتزام به، و أمّا دعوى انصراف الأدلة عن

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۷۹

الميتة الغير النجسة مثل ما لا نفس لها، فإن تكن ممكنا، و لا يبعد ذلك كما قدمنا، و لكن كون الخزّ من الحيوانات الّتى لا نفس لها ممّا لا دليل عليه، و كذلك لا وجه لدعوى انصراف الأدلة الدالة على مانعية الصّلاة فى غير المأكول عن الحيوانات البحرية، و أمّا كون الخزّ من الحيوانات الّتى يؤكل لحمه، حتّى لا يشمله عموم المنع عن الصّلاة فى غير المأكول، و إن كان ربما يتوهم أنّه يستفاد من بعض الروايات:

مثل ما رواها ابن أبى يعفور (قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن أكل لحم الخزّ؟

قال: كلب الماء إن كان له ناب فلا تقربه و إلّا فاقربه). «۱»

ما رواها زكريا بن آدم (قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام فقلت: إنّ أصحابنا يصطادون الخزّ، فاكل من لحمه؟ قال: فقال: إن كان له ناب فلا تأكله. قال: ثمّ مكث ساعة، فلما هممت بالقيام قال: أمّا أنت فإنّى أكره لك أكله فلا تأكله). «۲»

بناء على كون المستفاد منهما أن الخزّ على قسمين أحدهما ما كان له ناب، و الآخر ما ليس له ناب فالأول لا يجوز أكله، و الثانى يجوز أكله، و ربما يستظهر ذلك من ذيل رواية ابن أبى يعفور المتقدمة «۳» حيث قال عليه السّلام فى ذيلها (فإنّ اللّه تعالى أحلّه و جعل ذكاته موته كما أحل الحيتان و جعل ذكاتها موتها) بأن يقال: إنّ (أحلّه) يعنى جعله من الحيوانات الّتى يحلّ أكل لحمها.

و لكن الالتزام بكون الخزّ ممّا أكل لحمه غير ممكن:

أمّا أوّلا فلأنّ الرواية أعين (قال: سألت أبا جعفر عن الخزّ فقال: سبع يرعى

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۳۸ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۲)- الروایة ۱ من الباب ۳۸ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۳)- الروایة ۴ من الباب ۸ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۸۰

فی البر و یأوی البحر) «۱» تدلّ علی عدم جواز أکل لحمه بناء علی کون السؤال عن أکل لحمه و جواب الامام علیه السّلام بأنّه (سبع یرعی فی البر و یأوی البحر) کان جوابا عن عدم جواز أکل لحمه من باب کونه سبعا، غایة الامر اکتفی فی مقام الجواب بقوله (سبع) لأنّه بعد کونه سبعا لا یجوز أکل لحمه (لبعد کون سؤال المسائل عن الموضوع و عن حقیقته، و کان جواب الامام علیه السّلام راجعا بیان الموضوع، بل الظاهر کون السؤال عن حکمه، و الجواب بکونه سبعا یکون جوابا عن الحکم، و أنّ حکمه حکم السباع).

و ثانیا أنّه علی فرض دلالة روایة علی جواز أکل لحمه فلا یمکن العمل بها، لأنّه بعد کون المسلّم تقریبا عند أصحابنا رضوان اللّه علیهم کون جائز الاکل من الحیوانات البحریة هو خصوص السمک، و السمک خصوص ما له الفلس فلا یمکن الالتزام بجواز أکل لحم الخزّ علی تقدیر کونه من الحیوانات البحریة.

[لا اشکال فی صحّة الصّلاة فی وبر الخز]

فإذا عرفت شمول أدلة مانعیة المیتة لحیوانات البریة و البحریة، و کذلک عموم مانعیة غیر المأکول و عدم انصرافهما بحیوانات البریة، و عدم إثبات کون الخزّ یجوز أکل لحمه، فیشمله عموم المنع عن الصّلاة فی المیتة و فی غیر المأکول، و لا بدّ لإخراجه إلی ورود دلیل مخصص للعمومین: عموم مانعیة المیتة، و عموم مانعیة غیر المأکول.

فنقول: أمّا وبر الخزّ فقد استظهرنا من الأدلة جواز الصّلاة فیه و تخصیص العام به، و أمّا جلد الخزّ فقد بیّنا أنّ ما یمکن أن یعتمد به فی مقام تجویز الصّلاة فی جلده هو روایة معمر بن خلاد، فنقول: إنّه بعد ما عرفت من أنّه لا یظهر من کلام اللغة کون الخزّ حیوانا إلا ما عن المصباح من أن الخزّ صوف غنم البحر، و بعد ما

---

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۸ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۸۱

عرفت من أن المستفاد من روایة ابن أبی یعفور و روایة عبد الرحمن بن الحجاج هو کون الخزّ حیوانا بحریا و من بعض الروایات کونه من السباع، و من بعضها کونه حیوانا یرعی فی البر و یأوی البحر، و المستفاد من روایة ابن أبی یعفور کون ذکاته خروجه من الماء، و بعد کون صحة الصّلاة فیه موقوفا بورود الجواز للصّلاة فیه من حیث مانعیة المیتة أعنی: یصح فیه الصّلاة و إن کانت میتة، أو أنّه مذکّی و من حیث مانعیة الصّلاة فی غیر المأکول و قدر المسلّم من روایة معمّر بن خلّاد هو عدم البأس فی الصّلاة فیه من حیث کونه من غیر المأکول من الحیوانات، و امّا من حیث المیتة ففی وبره حیث لیس مانع من هذا الحیث لجواز الصّلاة فی وبر المیتة، فلا یبقی إشکال فی جواز الصّلاة فی وبر الخزّ.

و امّا جلده فحیث إنّه لا بد فی صحة الصّلاة فیه من إثبات کونه مذکّی أو من ورود دلیل علی عدم کون حکمه کمیتة سایر الحیوانات، و حیث أن عموم الدال علی عدم جواز الصّلاة فی المیتة فی حدّ ذاته یدلّ علی عدم جواز الصّلاة فی المیتة، و منها میتة الخزّ و روایة معمر بن خلاد و إن کانت فی حدّ ذاتها تدلّ علی جواز الصّلاة فی الخزّ و نقول: بشمول إطلاقها للجلد و الوبر، و لکن لیست هنا الروایة خاصا بالنسبة إلی الدلیل الدال علی عدم جواز الصّلاة فی المیتة، لأنّ دلیل حرمة الصّلاة فی المیتة تمام باعتبار شموله لجلد الخزّ و لجلد غیره من الحیوانات، و روایة معمر بن خلاد أیضا تمام من جهة لأنّ عمومها أو إطلاقها یشمل الجلد و الوبر،

فالـدليل الدال على عدم جواز الصّلاة فى الميتة تمام من جهة تكفله لكل ميتة خزا كان أو غير خز، و عموم هذه الرواية تمام من جهة شمول عمومه لو بر الخزّ و جلده، فالنسبة بين الـدليلين يكون العموم و الخصوص من وجه، لا- العموم و الخصوص المطلق، فلا- وجه لتقديم رواية معمر على الدليل الدال على عدم جواز الصّلاة فى الميتة.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۸۲

نعم حيث لا يشـمل عموم المنع من الصّلاة فى الميتة الوبر، فرواية معمر بن خلاد بالنسبة إلى وبر الخزّ يكون بلا معارض، و من حيث غير المأكولية يكون خاصا بالنسبة إلى عموم الدال على عدم جواز الصّلاة فى غير المأكول.

[لم يثبت دليل لخروج جلد الخز من الاخبار المانعة]

و أمّا الجلد فلم يثبت خروجه من عدم جواز الصّلاة فى الميتة، لما قلنا فلا بدّ فى صحة الصّلاة فيه- مضافا إلى دلالة الدليل على عدم كونه محكومـا بحكم غير المـأكول من الحيوانات- إلى وجود دليل إمّا على بيان تـذكيته و إمّا من كونه خارجا بالخصوص عن عموم الحكم بعدم جواز الصّلاة فى الميتة، و لم يوجد ما يدلّ على ذلك.

و إن قلت: إنّ المستفاد من روايـة عبـد الرحمن بن الحجاج و روايـة ابن أبى يعفـور هـو كـون تـذكيته بـالخروج عن المـاء، فهـو من الحيوانات القابلة للتذكية و تذكيته الخروج عن الماء، فيكون مذكّى.

نقول: أمّـا روايـة عبـد الرحمن فكمـا قلنا يحتمل عـدم كونها غير روايـة ابن أبى يعفور، و نحتمل فيها احتمالا اخر، و هو أن يكون نظر السائـل فى سؤاله من جهـة كونه كلبـا، و الكلب يكون نجسا، فلا يجوز لبس جلـده، فكيف جوّز لبسه، و لهـذا قال (و إنّما هى كلاب تخرج من المـاء) و كـان قـول أبى عبـد اللّه عليه السّلام فى جـواب ذلـك، و أنه ليس حكمه حكم الكلاب، لأنّ الكلب النجس هو الكلب البرى لا البحرى، و الخزّ كلب بحرى، و لهذا قال عليه السّلام (إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء؟ فقال:

الرجل لا. قال: ليس به بأس) يعنى ليس كلب برى، لأنّه لا يعيش خارج الماء.

و لكن مع ذلك ما ينتهى إليه الحـدس هو كونها متحـدة مع روايـة ابن أبى يعفور بمعنى أن ابن أبى يعفور و عبد الرحمن بن الحجاج ناقلان لواقعة واحدة، و على كل

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۸۳

حـال ليس فى روايـة عبـد الرحمن بن الحجاج ما يـدلّ على كون تـذكيته بالخروج عن الماء حتّى يرتفع الاشـكال من حيث النجاسـة، فيبقى للاستشـهاد به على عـدم بأس بالخزّ من حيث الميتـة روايـة ابن أبى يعفور الدالـة على كون ذكاة الخزّ خروجه من الماء، و عدم البأس من الصّلاة فى جلد الخزّ من هذا الحيث.

[الحكم بجواز الصّلاة فى جلد الخز مشكل]

لكن الحكم على عـدم البأس بهذه الرواية الضـعيفة مشـكل، مع ما عرفت من الكلام فى كون الخزّ من الحيوانات البحرية لدلالة بعض الروايات المتقدمـة على أنّه سـبع أو انّه حيوان يرعى فى البر و يأوى البحر، فمع ذلك الالتزام بأنّ هـذا الحيوان تكون تذكيته بالخروج عن الماء مع فرض كونه السبع أو كونه ممّا يرعى فى البر مع أن حيوان البرى لا يموت بهـذا النحو، و ليس فيه التذكية بهذا النحو، بل هو يعيش بحسب طبعه فى خـارج المـاء، و مـا يكون من الحيوانـات البريـة قابلا- للتذكيـة يـذكّى بالذبـح أو النحر، و الالتزام بأنّ الخزّ قسـمان قسم بحرى و قسم برى، فالبحرى يكون تـذكيته باخراجه عن الماء، و البرى سـبع مثلا، و يجوز أن يصـلّى فى قسـمه البحرى لا البرى أيضا مشكل، لعدم امكان هذه الدعوى بالنظر بسياق بعض الروايات، فالحكم بجواز الصّلاة فى جلد الخزّ مشكل. «۱»

---

(۱)- أقول: بأن المستفاد من روایة معمّر بن خلاد جواز الصّلاة فی جلد الخزّ أیضا و إن فرض کون الاشکال فی استفادة ذلک من سایر الروایات، لأنّ الظاهر من هذه الروایة هو کون السؤال عن الخزّ و کما اعترف به سیدنا الاستاد مدّ ظلّه بقرینة کون سؤال السائل مطلقا من حیث الجلد و الوبر، و عدم تفصیل الامام علیه السّلام بین الوبر و بین الجلد، نفهم جواز الصّلاة فی کلیهما، و إلّا لأخل بالفرض و تعالی شانهم: عن ذلک خصوصا مع أن المستفاد من روایاتنا مع اختلافهم فی جهات اخری کون الخزّ هو الحیوان، فلا وجه لأنّ یسأل عن الصّلاة فی هذا الحیوان، و مع ذلک

یحمل السؤال علی خصوص الوبر، فالجلد إن لم یکن القدر المتیقن فی الاطلاق، فلا- أقل من کونه فی عرض الوبر، و عدم إمکان دعوی الانصراف إلی خصوص الوبر.

فإذا ثبت کون السؤال و الجواب راجعا إلی جواز الصّلاة فی الخزّ جلدا و وبرا، فیقع الکلام فیما أفاده مدّ ظلّه: بأن المانع من الصّلاة فی الخزّ أمران: أحدهما من حیث المیتة، و الآخر من حیث غیر المأکولیة.

أما من حیث غیر المأکولیة، فکما افاد یستفاد من روایة معمر بن خلاد عدم الاشکال فی جواز الصّلاة فیه و کون هذه الروایة خاصا بالنسبة إلی عموم ما دل علی مانعیة غیر المأکول فی الصّلاة، و کذلک من غیر الروایات لاستفادة استثناء الوبر من هذا العموم منها، و خروج الوبر شاهد علی عدم البأس من حیث غیر المأکولیة، لأنّ غیر المأکولیة إن کان مانعا کان اللازم عدم تجویز الصّلاة فی وبره أیضا، لأنّ الصّلاة لا تجوز فی وبر غیر المأکول کما لا یجوز فی جلده، کما یستفاد ذلک من موثقة ابن بکیر.

فیبقی الاشکال بنظره الشریف مدّ ظلّه إلی حیث المیتة فنقول، إنّ ما أفاده مدّ ظلّه من أنّ بعد کون النسبة بین عموم الدال علی عدم جواز الصّلاة فی المیتة مع روایة معمر بن خلاد المتقدمة عموم من وجه، لأنّ کلا من الدلیلین عام من جهة، فعموم الدال علی مانعیة المیتة عام من جهة شموله لجلد میتة الخزّ و لغیر الخزّ من الحیوانات، و هذه الروایة عام من جهة شمولها للجلد و للوبر، فتکون النسبة بینهما عموما من وجه، لا- أن تکون روایة معمّر خاصا بالنسبة إلیه فلا وجه لتقدیم روایة معمّر علی هذا العموم حتّی تکون النتیجة تخصیص عموم مانعیة المیتة بالنسبة إلی الخزّ، و بالنتیجة تجوز الصّلاة فی جلد الخزّ أیضا.

لا یتم بنظری القاصر، لأنّ عموم الدالّ علی مانعیة المیتة إن کان شاملا لخصوص الجلد من کل حیوان فقط لا وبره، فتکون النسبة کما أفاده، بین هذا العموم و بین روایة معمر، و لکن لیس کذلک، بل عمومه یشمل للجلد و للوبر و غیره من أجزائه، و الوبر خرج بدلیل خاص، لا- أنّ العام لا یشمله، و الشاهد علی ذلک دلالة بعض الروایات مثل الروایة ۲ من الباب ۱ من أبواب لباس المصلی بنقل الوسائل، و هی ما رواها محمد بن ابی عمیر عن غیر واحد عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۸۵

هذا تمام الکلام فی ما یستفاد من روایات الباب فی بیان موضوعه و حکمه، و قد اخترنا أن الصّلاة فی وبر الخزّ جائز، و أمّا فی جلده فمشکل.

المیتة قال: لا تصلّ فی شیء منه و لا فی شسع.

و هذه الروایة کما تری فی حدّ ذاتها تدلّ علی عدم جواز الصّلاة فی شیء من أجزاء المیتة، فتعم وبر المیتة أیضا، و بعد شمول هذا العموم لوبر المیتة فتکون النسبة بین هذا العموم الدال علی عدم جواز الصّلاة فی المیتة مع روایة معمّر العموم و الخصوص لا العموم من وجه، لأنّ عموم هذا الدلیل یشمل کل أجزاء المیتة، و من الأجزاء الوبر و الجلد من میتة کل حیوان، و روایة معمّر تدلّ علی جواز الصّلاة فی الجلد و وبر میتة حیوان خاص، و هو الخزّ.

فهذه الروایة خاص بالنسبة إلی العموم الدال علی عدم جواز الصّلاة فی أجزاء میتة الحیوانات، فلا وجه لأنّ یقال: إنّ النسبة بینهما عموم من وجه.

إن قیل: بأنّه بعد استثناء وبر المیتة بالدلیل الخارج عن عموم عدم جواز الصّلاة فی المیتة، لدلالة بعض الروایات علی عدم إشکال فی الصّلاة فی وبر المیتة، من حیث کونه وبر المیتة کما نحن ملتزمون بذلک، فخصص هذا لعموم، فبعد ذلک التخصیص یکون العموم غیر شامل لوبر المیتة، و بعد عدم شمول عموم الدال علی مانعیة المیتة للوبر، فتکون النسبة بین هذا العموم و بین روایة معمر عموما من وجه، لأنّ هذه الروایة أعم من جهة شمولها لوبر الخزّ، فلا وجه لتقدیم روایة معمر علی هذا العموم و تخصیصه بهذه الروایة.

نقول: قد ثبت فی محله فی التعادل و التراجیح عدم انقلاب النسبة و أنّ دلیلا و لو خصص بتخصیصات إذا تعارض مع دلیل اخر لا یحاسب العموم بعد تخصیصه، بل یحاسب النسبة بین الدلیلین بما یقتضی ظاهرها فی حدّ ذاته، مع قطع النظر عن تخصیص أحدهما بخاص اخر، فعلی هذا فی المقام و لو خصّص عموم الدال علی عدم الصّلاة فی المیتة بما دل علی جواز الصّلاة فی وبر المیتة، و لکن لا یحاسب هذا العموم بعد التخصیص فی مقام التعارض مع روایة معمّر، بل بعمومه یعامل معاملة المتعارضین، و حیث یمکن التوفیق بینهما بنظر العرف، و یمکن الجمع بینهما بحمل العام علی الخاص فیجمع بینهما، و تکون النتیجة علی هذا جواز الصّلاة فی جلد الخزّ و وبره من کلا الحیثین، أعنی: لا یضرّ کونه من غیر المأکول و لا کونه میتة. (المقرر)

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۸۶

[فی البحث عن کون ما فی ید الناس الّذی یسمّونه خزّا یجوز الصّلاة فی وبره او لا؟]

اشارة

ثمّ بعد ذلک یقع الکلام فی جهة اخری، و هو أنّه بعد الفراغ عن حکم الخزّ، و فرض جواز الصّلاة فی جلده و وبره أو فی خصوص وبره- هل ما یکون فی أیدی الناس من جلد حیوان و یسموه الخزّ و یطلقون علیه اسم الخزّ، هو الخزّ الّذی صحّ فیه الصّلاة، أو هو حیوان اخر؟

و منشأ الاشکال هو کون الحیوان الّذی یسمونه الخزّ فی زمن صدور الروایات هو غیر هذا الّذی یطلق علیه الخزّ فی هذا الزمان، خصوصا بناء علی ما یستفاد من بعض الروایات الدالة علی قابلیة أن ینسج وبرها، أو قابلیة غشّ وبره بوبر الأرانب و الثعالب من کون وبره طویلا، و ما فی أیدی الناس فی عصرنا لیس وبره کذلک، فمع الشّک فی کون هذا الحیوان الّذی یقال فی عصرنا بنفسه أو بجلده و وبره الخزّ هو الخزّ الّذی استثنی من عموم حرمة الصّلاة فی غیر المأکول أم لا، فما هو الحکم فی المقام؟

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، تبیان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ایران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

تبیان الصلاة؛ ج۴، ص: ۸۶

قد یقال فی المقام: بأن أصالة عدم النقل یکفی فی إثبات کون الخزّ المتداول فی زمن صدور الروایة هو هذا الخزّ المتداول فی زماننا بأن یقال: إنّه نری استعمال اللفظ فعلا فی ما یأتی به التجار علی وجه الحقیقة، فإذا شک فی أنّه هل نقل هذا اللفظ عن معناه الأوّلی إلی هذا المعنی أم لا، فببرکة أصالة عدم النقل ندفع هذا الاحتمال، فنقول: إنّ معنی الخزّ فی زمن صدور الروایة هو معناه فی هذا الزمان. «۱»

---

(۱)- أقول: بعد ما عطف سید الاستاد مد ظلّه عنان الکلام إلی هذا المقام، و بیان ما ذکر من التمسک بأصالة عدم النقل قلت بمحضره الشریف: بأن المقام لیس ممّا یمکن التمسک بأصالة عدم النقل و استکشاف کون الخزّ المعمول فی هذا الزمان یجوز أن یصلّی فی وبره، أو فی وبره

و جلده على الكلام المتقدم، لأنّ ما نرى من تمسك العقلاء بها، و المورد الّذى يكون بنائهم عليها هو فى موردين: أحدهما فى ما يعلم مستعمل فيه فى زمان اللاحق، و كون استعمالهم فيه على وجه الحقيقة و لم يعلم كون معناه الحقيقى فى السابق، هل هو هذا أم لا- مثل ما نرى من كون الامر حقيقة فى الوجوب فى عرف المتشرعة، و نشك فى أنّ موضوع له الامر هل هو الوجوب فى عرف السابق على هذا العرف، أو كان غير ذلك و نقل عنه إلى هذه المعنى، فبأصالة عدم النقل نقول: كون الموضوع له هو الوجوب فى العرف السابق على العرف المتشرعة ثانيهما مورد نعلم موضوع له السابق و لكن نشك فى زمن اللاحق، مثلا نعلم كون الموضوع له فى الصّلاة سابقا هو الدعاء، و لكن فى هذا الزمان نشك فى ان موضوع له فيه هل هو معنى السابق، أو نقل إلى معنى اخر، فبأصالة عدم النقل نحكم بكون الموضوع له فى اللاحق ما هو الموضوع له فى السابق، و كما ترى ما هو الميزان فى بناء العقلاء على التمسك بهذا الأصل هو أنّ كل مورد يكون مراد المتكلم غير معلوم، فلا يعلم أنّ مستعمل فيه اللفظ هل هو معناه الحقيقى فى السابق أو المراد غير ذلك، فيكون بناء العقلاء على أصالة عدم النقل، و كذا فى ما يشكون فى ما هو المراد الحقيقى منه فى السابق حتّى يحملون الألفاظ المستعملة فى السابق عليه إذا كان المعلوم عندهم معناه الحقيقى اللاحق يتمسكون بأصالة عدم النقل و يحملون الألفاظ المستعملة فى معنى الحقيقى السابق إذا كان اللاحق مشكوكا و فى معنى الحقيقى اللاحق إذا كان السابق مشكوكا كما بينا فى الموردين المتقدمين.

و أمّا إذا كان مستعمل فيه اللفظ فى السابق معلوما، و بعبارة اخرى يعلم موضوع له اللفظ فى السابق، و كذلك يعلم موضوع له اللفظ فى اللاحق، و يكون الشّك فى اتحاد معنى اللاحق مع السابق، و أنّ موضوع له اللاحق المعلوم هل هو متحد مع موضوع له السابق أم لا- فليس بنائهم على إجراء أصالة عدم النقل لاثبات اتحاد معنى اللاحق مع معنى السابق، و ما نحن فيه من هذا القبيل إذ نحن بعد الفراغ من كون الخزّ الّذى هو حيوان بحرى صار مورد حكم الأحكام، و هو جواز الصّلاة فيه، فنحن نعلم موضوع له اللفظ فى السابق- أعنى: ما صدر من لسان أهل البيت:

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۸۸

[نقل كلام المجلسى ره]

ثمّ اعلم أن المحكى من المجلسى رحمه اللّه هو الاشكال فى جريان أصالة عدم النقل فيما نحن فيه، و حاصل كلامه يرجع إلى أنّه بعد الشّك فى كون ما فى أيدى الناس فى هذا الزمان و يطلقون عليه الخزّ هو الخزّ الّذى كان متعارفا فى زمن صدور الروايات، فيكون الحكم بجواز الصّلاة فى ما فى زماننا من الخزّ مشكل، لأنّه لا يعلم كون هذا هو ما كان موضوعا لحكم الشارع بجواز الصّلاة فيه، و لا يكفى هنا أصالة عدم النقل، لعدم اتصال عرفنا بعرف زمان صدور الروايات، إذ وقع الخلاف فى حقيقته فى أعصار علمائنا السابقين رضوان اللّه عليهم أيضا، و حجية أصالة عدم النقل فى ذلك ممنوع، بل الظاهر أنّه غيره، لأنّ الظاهر من الروايات كون الخزّ هو يموت بخروجه عن الماء، و ما فى أيدى الناس يقال: إنّه دابة تعيش فى البر و لا- تموت بالخروج عن الماء، إلّا أن يقال: انهما صنفان برى و بحرى و تجوز الصّلاة فى

فى الروايات- و إلّا فإن كنا نحن شاكين فى ذلك أعنى: فى كونه حيوانا بحريا أو برّيا أصلا كنا شاكين فى كونه الإبريسم أو الحيوان فمن، رأس لم نكن عالمين بموضوع حكم الشارع، لا أن يكون شكنا فى كون ما فى أيدى الناس فى عصرنا هو ما حكم فى الأخبار بجواز الصّلاة فيه أم لا.

و فى المقام على الفرض بعد فرض كون الخزّ الجائز فيه الصّلاة هو حيوانا بحريا، و على الفرض نرى أنّ ما فى أيدى بعض التجار يطلقون عليه الخزّ بلا- إشكال، فأيضا لا نشك فى أنّ مرادهم فعلا بالخزّ ما هو فى أيديهم، و لكن لا ندرى أنّ ما يطلقون عليه الخزّ

فعلا هو متحد مع ما اطلق عليه الخزّ فى زمن صدور الروايات أم لا، فليس شك فى النقل و عدمه حتّى يتمسّك بأصالة عدم النقل، بل الشّك فى اتحاد موضوع له الخزّ فعلا مع موضوع له الخزّ سابقا، فلا مجال لأصالة عدم النقل خصوصا مع ما يقال: من أنّ هذا الخزّ الّذى يكون فعلا- هو حيوانا بريا، فكيف يمكن أن يقال: بكونه متحدا مع الخزّ السابق الّذى هو حيوان بحرى، ثمّ بعد ما قلت ذلك قرره مد ظله ببيان كاف شاف عال، و لم يرده فلعلّه استرضاه مدّ ظلّه). (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۸۹

كليهما، و هو بعيد، هذا حاصل المحكى عن كلامه رحمه اللّه.

[الحكم بجواز الصّلاة فى ما يطلق عليه الخز فى هذا الزمان مشكل]

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ ما قال رحمه اللّه فى وجه عدم جريان أصالة عدم النقل غير تمام، إذ لو فرض عدم الاشكال فى إجرائها من جهة اخرى، فما ذكره- من أنّ عرفنا إلى عرف زمان صدور الروايات غير متصل، لكون المسألة مورد الاشكال سابقا عند الفقهاء رضوان اللّه عليهم- لا يوجب عدم إجراء أصالة عدم النقل، لأنّ فى زماننا، و كذا قبل زماننا من أزمنة فقهاء السّلف ممّا بعد زمان صدور الروايات كلها، يشكّ فى النقل، فتجرى أصالة عدم النقل، و يكون كل هذه الازمنة المتأخرة زمان الشّك فى النقل، و ببركة أصالة عدم النقل يحكم بعدم نقل اللفظ عن معناه الّذى كان موضوعا له اللفظ الخزّ فى زمان صدور الروايات.

نعم، لو فرض كون الخزّ على نوعين: نوع برى و نوع بحرى، و لا- يعلم بأنّ الخزّ الموضوع لحكم جواز الصّلاة فيه هو أىّ منهما، فلا يمكن التمسك بأصالة عدم النقل لا ثبات كون الخزّ المحكوم بجواز الصّلاة فيه هو هذا الخزّ الّذى يكون فى ايدى الناس فى هذا العصر الّذى يقال: إنّه حيوان برى، مضافا إلى أنّ ظاهر بعض الادلة كونه هو حيوان بحرى.

نعم، لو كان الخزّ موضوعا لكلا- القسمين، و لم يعيّن فى الروايات أنّ موضوع حكم جواز الصّلاة هو أىّ من القسمين، و كانت الروايات من هذا الحيث- أعنى: لم يكن مفادها إلا جواز الصّلاة فى الخزّ بدون تصريح فيها عما هو موضوعه- فكان للحكم بجواز الصّلاة فى كلا القسمين وجه، و لكن ليس الأمر كذلك، و قد عرفت بيان عدم كون المقام مقام التمسك بأصالة عدم النقل لما قلنا، فالحكم بجواز الصّلاة فى ما يطلق عليه الخزّ فى عصرنا مشكل) هذا تمام الكلام فى الخزّ.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۹۰

الامر الثانى: [فى ما قيل بخروجه عن الادلّة المانعة السنجاب]

اشارة

ممّا قيل باستثنائه عن عموم الدالّ على مانعية كون لباس المصلّى من غير المأكول السنجاب، فنذكر أخبار الباب تيمنا، ثمّ بعض الجهات الراجعة إليها فنقول:

[فى ذكر الروايات المربوطة بالسنجاب]

الرواية الأولى:

من الأخبار، الرواية الّتى رواها محمد بن يعقوب عن على بن محمد عن عبد اللّه بن إسحاق عمن ذكره عن مقاتل بن مقاتل (قال؟ سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الصّلاة فى السمور و السنجاب و الثعالب؟ فقال: لا خير فى ذا كله ما خلا السنجاب، فإنّه دابّة لا تأكل

اللحم). «۱»

أمّا سندها فضعيف لأنّه، مضافا إلى كون عبد اللّه بن إسحاق فى طريقها و هو مجهول، حذف الواسطة بينه و بين مقاتل بن مقاتل.

أمّا دلالتها فهى تـدلّ على استثناء خصوص السنجاب، لكن قرنه بعلـة لا يمكن الأخـذ بها مطلقا، و هى أنّه دابـة لا تأكل اللحم إلا أن يقال: بكونها حكمة لا علة.

الرواية الثانية:

ما رواها محمـد بن يعقوب عن عبد اللّه بن إسـحاق العلوى عن الحسن بن على عن محمد بن سـليمان الديلمى عن على بن أبى حمزة (قال سألت:

أبا عبد اللّه عليه السّـلام و أبا الحسن عليه السّـلام عن لباس الفراء و الصّـلاة فيها؟ فقال: لا تصل فيها إلّا ما كان منه ذكيا. قلت: أو ليس الذكىّ ما ذكّى بالحديد؟ قال: بلى إذا كان ممّا يؤكل لحمه، قلت: و ما لا يؤكل لحمه من غير الغنم؟ فقال: لا بأس بالسنجاب فإنّه دابة لا تأكل اللحم، و ليس هو ممّا نهى عنه رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إذ نهى عن كل ذى ناب و مخلب). «۲»

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۳ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۳ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۹۱

أمّا سـند الرواية فضـعيف قدمنا وجه ضـعفه فى طى الكلام فى رواية ابن أبى يعفور عند الكلام فى الخزّ، لأنّ الاشكالات المتقدمة فى تلك الرواية- غير الاشكال الوارد من جهة (فريت) الّذى كان فى سندها- واردة فى هذه الرواية.

و أمّـا الكلام فى دلالتهـا، فالسائـل بعـد ما سـئل عن لباس الفراء- و المراد ظاهرا هو الفرو و بالفارسـية (پوستين) و ان كان الفرو اسـم حيوان أيضا على ما فى بعض كتب اللغـة- فبين عليه السّـلام أولا اشتراط التذكية، ثمّ بعد ذلك بيّن اعتبار كون المذكى يؤكل لحمه، ثمّ قال السائل (و ما لا يؤكل لحمه من غير الغنم) أو (و ما يؤكل من غير الغنم).

فإن كان متن الحـديث، كما فى بعض النسخ هو (ما لا يؤكل لحمه من غير الغنم) يمكن أن يقال: بأنّه ما معنى قوله (ما لا يؤكل لحمه من غير الغنم) و أنّه هل من الغنم ما يكون من غير المأكول حتّى يسأل عن غيره.

و أمّـا إن كان متن الحـديث (ما يؤكل لحمه من غير الغنم) و كان (ما) ما الاسـتفهامية، و كان مراده أنّ أىّ شـىء يؤكل لحمه من غير الغنم، فقال عليه السّلام فى جوابه (لا بأس بالسنجاب فانّه دابة لا تأكل اللحم) فيكون وضع السؤال و الجواب دليلا على كون السنجاب ممّا يؤكل لحمه، فيرد الاشـكال بأنّ السنجاب ليس من حيوانات مأكول اللحم، مضافا أنّ التعليل بأنّه (دابة لا تأكل اللحم) أيضا مشكل بيّنا فى الروايـة السابقـة، مضافا إلى أنّ قوله عليه السّـلام بعد ذلك (و ليس هو ممّا نهى عنه رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم إذ نهى عن كل ذى ناب و مخلب) أيضا يدلّ على كون النهى عن جواز الصّلاة بالنسبة إلى خصوص السباع، لأنّها ذو ناب و مخلب.

و على كل حال يستفاد حكم جواز الصّلاة فى السنجاب من الرواية و إن كان بعض جهات الرواية مورد الاشكال.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۹۲

الرواية الثالثة:

ما رواها بشـير بن بشار (قال: سألته عن الصّـلاة فى الفنك و الفراء و السـنجاب و السـمور و الحواصل الّتى تصاد ببلاد الشرك أو بلاد الاسلام أن اصلّى فيه لغير تقية؟ قال: فقال: صلّ فى السنجاب و الحواصل الخوارزميّة، و لا تصلّ فى الثعالب و لا السمور). «۱»

و هذه الرواية مضمرة، و هى تدلّ على جواز الصّلاة فى السنجاب و الحواصل.

الرواية الرابعة:

ما رواها أبى على بن راشد (قال: قلت لابى جعفر عليه السّلام: ما تقول فى الفراء اى شىء يصلّى فيه؟ قال أىّ الفراء؟ قلت: الفنك و السنجاب و السمور. قال: فصلّ فى الفنك و السنجاب، و أمّا السمور فلا تصلّ فيه) «۲» الحديث.

و هى تدلّ على جواز الصّلاة فى الفنك و السنجاب، و ربما يقال: بوهن هذه الرواية لاشتمال التجويز فى السنجاب بالفنك- بناء على عدم جواز الصّلاة فيه- بهيئة واحدة، أعنى: بقوله (فصل) فإذا لا يمكن العمل و حمل هذه الهيئة على الجواز فى أحد متعلقيه و هو الفنك، فيوهن العمل به فى متعلقه الآخر، و هو السنجاب.

الرواية الخامسة:

ما رواها يحيى بن أبى عمران أنّه (قال: كتبت إلى أبى جعفر الثانى عليه السّلام فى السنجاب و الفنك و الخزّ و قلت: جعلت فداك احبّ ألا تجيبنى بالتقية فى ذلك، فكتب بخطه إلى: صلّ فيها). «۳»

و فى هذه الرواية الاشكال الّذى قلنا فى الرواية السابقة لاشتمال هذه الرواية أيضا بالفنك.

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۳ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۳ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۳)- الرواية ۶ من الباب ۳ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

الرواية السادسة:

ما رواها الوليد بن أبان (قال: قلت للرضا عليه السّلام: أصلّى فى الفنك و السنجاب؟ قال: نعم) «۱» الحديث.

و فى هذه الرواية الاشكال الّذى بيّنا فى الرواية ۵ و ۶.

الرواية السابعة:

ما رواها الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: سألته عن الفراء و السمور و السنجاب و الثعالب و أشباهه؟ قال: لا بأس بالصّلاة فيه). «۲»

فى هذه الرواية يجرى الاشكال المتقدم، لأنّ الظاهر منها جواز الصّلاة فى الثعالب و السمور، و هو ممّا لا يمكن الالتزام به بهيئة واحدة بقوله (لا بأس بالصّلاة فيه) فيمكن أن يقال يوهن الرواية لأجل هذا، و يمكن أن يكون المراد بالفراء فى هذه الرواية هو ما قيل: من أنّه اسم حيوان.

و اعلم أن هذه الرواية هو عين الرواية الّتى نقل صاحب الوسائل فى الباب ۳ من أبواب لباس المصلى، أعنى: ۱ من الباب ۳ غاية الامر لم يذكر كل الرواية فى الباب الثالث و ذكرها فى باب الرابع، فلا تتوهم كونهما روايتين.

الرواية الثامنة:

ما رواها عبد اللّه بن جعفر فى قرب الاسناد عن عبد اللّه بن الحسن عن جده عن على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام (قال: سألته عن لبس السمور و السنجاب و الفنك؟ فقال: لا يلبس و لا يصلّى فيه إلا ان يكون ذكيا). «۳»

---

(۱)- الرواية ۷ من الباب ۳ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۴ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۳)- الرواية ۶ من الباب ۴ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۹۴

و هذه الرواية ما يمكن أن يقال بوهن الرواية به هو اشتمالها على السمور و الفنك، و تجويز الصّلاة فيهما.

هذا كلّه فى الروايات الدالّة على جواز الصّلاة فى السنجاب، و الكلام تارة يقع فى أنّه بعد كون المستفاد من بعض الروايات، و هو المختار، من عدم جواز الصّلاة فى ما لا يؤكل لحمه و لا يشرب لبنه، مع قطع النظر عن خصوص موثقة ابن بكير، هل يمكن تخصيص هذا العموم بهذه الروايات، حتّى كانت النتيجة هى جواز الصّلاة فى السنجاب مع كونه ممّا لا يؤكل لحمه، أو لا؟

[منشأ الاشكال احتمال صدور هذه الاخبار تقيّة]

منشأ الاشكال هو احتمال صدور هذه الروايات تقية و موافقا لمذهب العامة القائلين بجواز الصّلاة فى غير المأكول، لاشتمالها على ما لا تجوز الصّلاة فيها كالفنك و السمور و الثعالب، و بعضها و إن لم يكن فيه هذا الموهن، لكن يكون مشتملا على العلّة الّتى لا يمكن الالتزام بها و ندور معها، و هى (أنّها دابة لا تأكل اللحم) كرواية مقاتل بن مقاتل و على بن أبى حمزة، فبعد اشتمال جلها على ما يوافق التقية، و بعضها الآخر على علّة لا يمكن الالتزام بعليتها، فليس فى هذه الروايات مقتضى الحجية حتى تعارض مع بعض العمومات الدالّة على عدم جواز الصّلاة فى غير المأكول حتى يخصص العموم بها.

إذا عرفت ذلك نقول: إن كان الاشكال فى الروايات منحصرا فى هذا فيمكن دفعه، لأنّه نقول: أمّا الروايات الّتى يقال: بأنّ مفادها جواز الصّلاة فى مثل السمور و الفنك الّذى لا يجوز الصّلاة فيهما عندنا، بل جواز الصّلاة فيهما موافق لمذهب العامة، و لاجل ذلك يوهن الروايات، ففيها بعض الشواهد على عدم كونها صادرة تقية، مثل النهى عن الصّلاة فى بعضها فى الثعالب و السمور مثل الثالث من الروايات

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۹۵

المتقدمة، فإن كانت الرواية صدرت تقية فكيف قال فيها (لا تصلّ فى الثعالب و لا السمور) و كذلك الرابع منها، لكون مفادها عدم جواز الصّلاة فى السمور، و هو ينافى حمل الرواية على التقية، و بعض الروايات ليس مقترنا بغير السنجاب حتّى يتوهم أنّه صدر تقية كالأول من الروايات، و كذا الثانى منها.

و اشتمالهما على علّة و هو (أنّها لا تأكل اللحم) لا يوجب عدم صحة الاستدلال بها لما نحن فيه، أمّا أوّلا فلأنّ عدم فهم العلة، و عدم إمكان الالتزام بكون الحكم وجودا و عدما فى جواز الصّلاة و عدمه مدارها، لا يوجب عدم الأخذ بأصل الحكم المعلل بهذه العلّة، و ثانيا أنّ كون هذا علّة غير معلوم، إذا يمكن أن يكون حكمة، فلا يدور الحكم إثباتا و نفيا مدارها.

[تعارض الروايات مع موثقة ابن بكير]

و لكن تارة يقع الكلام من حيث معارضة هذه الروايات مع موثقة ابن بكير، و هى ما رواها ابن بكير (قال: سئل زرارة أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الصّلاة فى الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر، فأخرج كتابا زعم أنّه إملاء رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم

أنّ الصّلاة فى وبر كل شىء حرام أكله، فالصّلاة فى وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شىء منه، فاسد لا تقبل تلك الصّلاة حتّى يصلّى فى غيره ممّا أحل أكله، ثمّ قال:

يا زرارة هذا عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فاحفظ ذلك يا زرارة فان كان ممّا يؤكل لحمه فالصّلاة فى وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شىء منه جائز إذا علمت أنّه ذكّى، و قد ذكّاه الذبح، و إن كان غير ذلك ممّا نهيت عن أكله و حرم عليك أكله، فالصّلاة فى كل شىء منه فاسد ذكّاه الذبح أ و لم يذكّه). «۱»

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۲ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

و ليس وجه معارضتها مع هذه الرواية صرف عموم قوله (إنّ الصّلاة فى وبر كل شىء حرام أكله، فالصّلاة فى وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شىء منه فاسد الخ) حتّى يقال: بأنّ لسان هذه الرواية عام، و لسان هذه الروايات الواردة فى جواز الصّلاة فى السنجاب خاص، فيخصص عموم الموثقة بها كما هو مقتضى الجمع بين كل عام و خاص، لأنّ عموم الوارد فى الموثقة ليس كعمومات الآخر، بل له خصوصية يشكل أن يخصّص بهذه الروايات، و وجه الاشكال هو أنّ العام الوارد فى الموثقة ورد على أسباب خاصة، و مع ورود العموم على أسباب خاصة لا يمكن تخصيص العام فى مورد هذه الأسباب، لأنّ ذلك من قبيل التخصيص المستهجن، فإنّه بعد ما سئل زرارة عن الصّلاة فى الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر، ألقى عليه السّلام عموما من كلام رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و هو (أنّ الصّلاة فى وبر كل شىء حرام أكله الخ) ففى مقام جواب السائل عن أشياء مخصوصة، إلقاء العموم يجعل العام كالنص فى تلك الموارد و المسئول عنها، فعلى هذا بعد عدم كون عدم جواز الصّلاة فى السنجاب بمقتضى الموثقة من باب العموم، بل يكون كالنص الخاص بالنسبة إليه، فنسبة هذه الموثقة مع الروايات الدالّة على جواز الصّلاة فى السنجاب تكون تباينا لا العموم و الخصوص.

[العام الوارد فى الموثقة ورد على أسباب خاصّة]

إذا عرفت منشأ الإشكال، فاعلم أنّه إن كان العام واردا على سبب واحد لا إشكال فى كونه نصا بالنسبة إليه، و كون تخصيصه فى هذا المورد من التخصيصات المستهجنة، مثلا إذا سئل السائل عن إكرام زيد العالم فقال المولى: أكرم العلماء، فإذا خصص هذا العموم بهذا المورد مثلا يقول المولى فى دليل منفصل (لا تكرم زيدا العالم) فيعد عند العقلاء هذا التخصيص مستهجنا، و لكن إذا ورد العموم على أسباب

متعددة، فهل تخصيص العموم فى بعض هذه الاسباب أيضا يعد تخصيصا مستهجنا أولا يعد كذلك؟

اعلم أنّه يمكن أن يقال فى المقام: بامكان الجمع بين الموثقة و هذه الروايات بتخصيص عموم الموثقة بها، و عدم ورود إشكال من باب كون ذلك تخصيصا مستهجنا.

أمّا أوّلا: فبأنّ العام لم يكن واردا على أسباب خاصة حتّى يكون التخصيص مستهجنا، لأنّ العام و هو قوله (إنّ الصّلاة الخ) من كلام رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و هو لم يلقه على أسباب خاصة، لأنّ هذه الأسباب الخاصّة وقع فى كلام زرارة، و أبو عبد اللّه عليه السّلام بين ما صدر عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، فلم يرد العموم على أسباب خاصة حتّى يرد هذا الاشكال «۱».

و ثانيا: إنّ ورود العام على أسباب خاصة، أو سبب خاص على فرض كون تخصيص العام فى موردها من التخصيص المستهجن هو فى ما يكون النظر إلى فهم خصوص حكم الأسباب أو السبب بحيث يكون النظر إلى خصوصها، حتّى يكون إلقاء العام باعتبار فهم

خصوص الأسباب، و أمّا إن لم يكن النظر إلى ذلك، بل يكون النظر إلى فهم عموم، غاية الامر بيّن بعض أفراد العموم من باب المثال بحيث لا

---

(۱)- أقول: هذا الوجه لا يكفى فى الجواب عن الاشكال، لأنّه و لو كان أصل الكلام من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، و لكن بعد ما سئل زرارة عن الصّلاة فى هذه الامور، فيكون إلقاء أبى عبد اللّه عليه السّلام هذا العموم من أجل بيان حكم هذه الامور، فهو يكون فى مقام جواب السائل، فبيانه هذا العموم يجعل العموم نصا فى هذه الامور، فيكون تخصيص العام فى هذه الامور من قبيل تخصيص المستهجن، مضافا إلى أنّه بعد ذلك القى عموما و هو قوله (فإن كان ممّا يؤكل لحمه) إلى أن قال (و إن كان غير ذلك الخ) و أورده على هذه الأسباب الخاصة. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۹۸

يكون النظر لا نظر السائل و لا المجيب- بالمذكورات، فليس تخصيص المذكورات بدليل خارج عند العقلاء تخصيصا مستهجنا.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ ما نحن فيه يمكن أن يكون من هذا القبيل، لاحتمال كون نظر زرارة من السؤال، هو فهم حكم كلى الحيوانات، و كان ذكر المذكورات فى سؤاله من باب المثال، و الشاهد على ذلك هو أنّ ما هو المعروف بين المسلمين من العامة هو جواز الصّلاة فى غير المأكول، و ما ينبغى أن يسأل عنه هو فهم أنّ حكم اللّه هو ما عندهم، أو غير ذلك، فيكون نظر زرارة إلى السؤال عن عنوان كلى لا عن هذه الافراد الخاصة، غاية الامر ذكر هذه الحيوانات من باب المثال، لا أن تكون خصوصية لها، و الشاهد على ذلك أيضا قول زرارة بعد قوله (عن الصّلاة فى الثعالب و الفنك و السنجاب) قال (و غيره من الوبر).

فمن الواضح أنّ نظره ليس بخصوص المذكورات، فإذا كان ذكر المذكورات من باب المثال، و ما هو مدّ نظره من السؤال هو فهم حكم عنوان كلى، فالمجيب و هو الامام عليه السّلام لم يكن نظره الشريف إلّا إلى بيان حكم عام، لا أن يكون فى مقام جواب حكم خصوص المذكورات، حتّى يكون عموم الجواب نصا بالنسبة إلى المذكورات، و كان تخصيص أحد المذكورات بدليل خارج من قبيل التخصيص المستهجن و بعد احتمال ذلك- إن لم نقل بكون الظاهر من السؤال هو هذا الاحتمال- فليس النظر إلى خصوص المذكورات حتّى يكون العام واردا على هذه الأسباب و كان تخصيص العام فى أحد المذكورات مستهجنا، بل بناء عليه ليس حال العام فى الموثقة إلا حال ساير العمومات، و إذا ورد دليل من خارج يمكن تخصيصه به.

[فى امكان الجمع بين الطائفتين]

فعلى هذا نقول: يمكن الجمع بين هذه الروايات و بين الموثقة بتخصيص عموم

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۹۹

الموثقة بها، فتكون النتيجة هو جواز الصّلاة فى السنجاب، فافهم.

ثمّ لو فرض عدم إمكان الجمع بين الموثقة المذكورة، و بين الروايات الدالّة على جواز الصّلاة فى السنجاب بالنحو المذكور، و قلنا بكون التعارض بينهما التعارض بالتباين، فتصل النوبة بالاخذ بما فيه المرجح من الطائفتين.

فنقول: إنّ أوّل المرجحات فى باب التعادل و التراجيح هو الشهرة و المراد بالشهرة، الّتى جعلت ترجيحا هو الشهرة الفتوائية، لا الشهرة فى الرواية، و فى المقام حيث إنّ بعد مراجعة كلمات الفقهاء من القدماء و المتأخرين نرى أنّ المسألة مختلف فيها، فبعضهم قائلون بجواز الصّلاة فى السنجاب، و بعضهم بعدم الجواز، فليست الشهرة على أحد طرفى المسألة، لا على جواز الصّلاة فى السنجاب، و لا على عدمه، فالشهرة الفتوائية فى المقام غير موجودة حتّى يرجح بها أحد من الموثقة أو الروايات الواردة فى جواز الصّلاة فى السنجاب، و أمّا مخالفة العامة فالموثقة مخالفة لهم لدلالتها على عدم جواز الصّلاة فى غير المأكول و هم على خلاف ذلك و أمّا هذه

الروايات فكما قلنا و لو أنّ من دلالتها على استثناء السنجاب و تجويز الصّلاة فيه، قد يوهم كونها موافقة للعامة، لانهم يجوّزون الصّلاة فى غير المأكول و منه السنجاب، و لكن بعد كون هذه الروايات مشتملة على ما ينافى التقية مثل عدم جواز الصّلاة فى الثعالب و الفنك و السمور، فنفهم عدم كون هذه الروايات موافقا للعامة، فمخالفة العامة لم تكن فى المقام سببا لترجيح الموثقة على هذه الروايات، فإذا لا يكون ترجيح لأحد الروايات على الآخر، و يكون الحكم التخيير إن قلنا به.

المسألة الرابعة: لا يجوز لبس الحرير المحض للرجال، و لا الصّلاة فيه.

اشارة

أمّا عدم جواز لبسه فمن المسلمات عند الفريقين الخاصّة و العامة، و أمّا عدم

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۰۰

جواز الصّلاة فيه للرجال، فهو من المسلمات عندنا، و نذكر بعض ما ورد فى عدم جواز لبسه و عدم جواز الصّلاة فيه من الروايات، ثمّ نتكلم إنشاء اللّه فى بعض مواقع لا بد من التكلم فيها.

[فى الروايات الواردة فى الباب]

اشارة

فنقول: إنّ الروايات الّتى تكون مربوطا بالباب بعضها مذكور فى كتاب الصّلاة، و بعضها فى الطهارة فى ضمن أبواب كفن الميت، و بعضها فى الاحرام فى كتاب الحج من الوسائل:

فمنها: ما رواها إسماعيل بن سعد الأحوص

فى حديث (قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام هل يصلّى الرجل فى ثوب أبريسم؟ فقال: لا). «۱»

و منها: ما رواها أبو الحارث

(قال: سألت الرضا عليه السّلام هل يصلّى الرجل فى ثوب أبريسم؟ قال: لا). «۲»

و يحتمل كون أبى الحارث كنية إسماعيل بن سعد الأحوص، و على هذا تكون الروايتين رواية واحدة.

و منها: ما رواها محمد بن عبد الجبار

(قال: كتبت إلى أبى محمد عليه السّلام: سألته هل يصلّى فى قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟ فكتب عليه السّلام: لا تحلّ الصّلاة فى حرير المحض). «۳»

و منها: ما رواها محمد بن عبد الجبار

(قال: كتبت إلى أبى محمد عليه السّلام: أسأله هل

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۱۱ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۷ من الباب ۱۱ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۳)- الرواية ۲ من الباب ۱۱ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۰۱

يصلّى فى قلنسوة حرير محض، أو قلنسوة ديباج؟ فكتب عليه السّلام: لا تحل الصّلاة فى حرير محض). «۱»

و هاتان الروايتان رواية واحدة مسلمة لأنّ الراوى فى كليهما محمد بن عبد الجبار، و الراوى عنه واحد و هو أحمد بن إدريس، و يروى الكلينى رحمه اللّه عنه و متنهما أيضا واحد لا- اختلاف فى عبائر متنهما، فلا- تعدّهما روايتين و إن عدهما صاحب الوسائل روايتين، و ذكر كل منهما فى باب على حده.

و منها: ما رواها محمد بن عبد الجبار

(قال: كتبت إلى أبى محمد عليه السّلام أسأله هل يصلّى فى قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه، أو تكة حرير محض، أو تكة من وبر الأرانب؟ فكتب: لا تحل الصّلاة فى الحرير المحض، و إن كان الوبر ذكيا حلّت الصلاة فيه إنشاء اللّه). «۲»

و لا تكون هذه الرواية أيضا راوية مستقلة غيرهما و إن كان متنها مغايرا معهما فى بعض عبائرها، لأنّ راويها أيضا هو محمد بن عبد الجبار، فهذه الروايات الثلاثة، بحسب عدّ صاحب الوسائل، ليست إلّا رواية واحدة.

و منها: ما رواها يوسف بن إبراهيم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام

(قال: لا بأس بالثوب أن يكون سلاه و زرّه و علمه حريرا، و إنّما كره الحرير المبهم للرجال). «۳»

و منها: ما رواها أبو داود يوسف بن إبراهيم

عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث (قال: قلت له: طيلسانى هذا خزّ قال: و ما بال الخزّ؟ قلت: و سداه أبريسم. قال: و ما

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۱۴ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۴ من الباب ۱۴ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۳)- الرواية ۶ من الباب ۱۳ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۰۲

بال الإبريسم؟ قال لا- تكره أن يكون سدا الثوب أبريسم، و لا- زرّه و لا- علمه، إنّما يكره المصمت من الإبريسم للرجال، و لا يكره

للنساء). «۱»

و هاتان الروايتان أيضا رواية واحدة رواها يوسف بن إبراهيم، و كنيته أبو داود، و ما يرى فى الوسائل من أنّه ذكر فى مقام نقلها فى الباب ۱۶ (أبى داود بن يوسف بن إبراهيم) فيكون (ابن) زائدا، و هو اشتباه إمّا من صاحب الوسائل رحمه اللّه و إمّا من الناسخين، و الصحيح هو أبو داود يوسف بن إبراهيم، فهما رواية واحدة يرويها يوسف بن إبراهيم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، غاية الامر نقل صاحب الوسائل رحمه اللّه هذه الرواية فى الباب ۱۳ و ۱۶، و قبل ذلك فى الباب ۱۰ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل، فمما قلنا ظهر لك أنّ ما نقلنا من الروايات و إن كان بحسب عدّ صاحب الوسائل سبعة روايات إلّا أنّ بعد الدقة يظهر كونها ثلاثة روايات.

و منها: ما رواها محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام

(قال: لا يصلح لباس الحرير و الديباج، أمّا بيعهما فلا بأس). «۲»

و منها: ما رواها العباس بن موسى عن أبيه عليه السّلام

(قال: سألته عن الإبريسم و القزّ، قال هما سواء). «۳»

و منها: ما رواها جرّاح المدائنى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام

(أنّه كان يكره أن يلبس القميص المكفوف بالديباج، و يكره لباس الحرير و لباس الوشى (القسى) و يكره

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۱۶ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۱۱ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۳)- الرواية ۴ من الباب ۱۱ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

الميثرة الحمراء فانها ميثرة ابليس). «۱»

و منها: ما رواها على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام

(قال: سألته عن الرجل هل يصلح له لبس الطيلسان فيه الديباج و القز كان عليه حرير؟

قال: لا). «۲»

و منها: ما رواها إسماعيل بن الفضل عن أبى عبد اللّه عليه السّلام

(قال: لا يصلح للرجل أن يلبس الحرير إلّا فى الحرب). «۳»

و منها: ما رواها ابن بکیر عن بعض أصحابنا عن أبی عبد اللّه علیه السّلام

(قال: لا یلبس الرجل الحریر و الدیباج إلّا فی الحرب). «۴»

و منها: ما رواها أحمد بن محمد بن أبی نصر

(قال: سئل الحسین بن قیاما أبا الحسن علیه السّلام عن الثوب الملحم بالقزّ و القطن و القزّ أکثر من النصف أ یصلّی فیه؟ قال: لا بأس قد کان لأبی الحسن علیه السّلام منه جبّات). «۵»

و منها: ما رواها عبید بن زرارة عن أبی عبد اللّه علیه السّلام

(قال: لا بأس بلباس القزّ إذا کان سداه أو لحمته من قطن أو کتان). «۶»

و منها: ما رواها أبو الحسن الأحمسی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام

(قال: سأله أبو

---

(۱)- الروایة ۹ من الباب ۱۱ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۲)- الروایة ۱۲ من الباب ۱۱ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۳)- الروایة ۱ من الباب ۱۲ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۴)- الروایة ۲ من الباب ۱۲ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۵)- الروایة ۱ من الباب ۱۳ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۶)- الروایة ۲ من الباب ۱۳ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

سعید عن الخمیصة و أنا عنده سداه إبریسم، أ یلبسها و کان وجد البرد؟ فأمره أن یلبسها). «۱»

و منها: ما رواها إسماعیل بن الفضل عن أبی عبد اللّه علیه السّلام

(من الثوب یکون فیه الحریر، فقال: ان کان فیه خلط فلا بأس). «۲»

و منها: ما رواها موسی بن بکیر عن زرارة

(قال: سمعت أبا جعفر علیه السّلام ینهی عن لباس الحریر للرجال و النساء إلّا ما کان من حریر مخلوط بخزّ لحمته أو سداه خزّ، أو کتان أو قطن، و إنّما یکره الحریر المحض للرجال و النساء). «۳»

و منها: ما رواها محمد بن عبد اللّه بن جعفر الحمیری عن صاحب الزمان علیه السّلام

(أنّه کتبت إلیه، یتخذ بأصفهان ثیاب فیها عتابیة علی عمل الوشی من قزّ و أبریسم، هل تجوز الصّلاة فیها أم لا؟ فأجاب علیه السّلام: لا تجوز الصّلاة إلا فی ثوب سداه أو لحمته قطن أو کتان). «۴»

و منها: ما رواها الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام

(قال: کل ما لا تجوز الصّلاة فیه واحده لا بأس بالصّلاة فیه، مثل التکة الإبریسم و القلنسوة و الخفّ و الزنار یکون فی السراویل و یصلّی فیه). «۵»

و منها: ما رواها لیث المرادی

(قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام إنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم

---

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۱۳ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۲)- الروایة ۴ من الباب ۱۳ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۳)- الروایة ۵ من الباب ۱۳ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۴)- الروایة ۸ من الباب ۱۳ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

(۵)- الروایة ۲ من الباب ۱۴ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

کسا اسامة بن زید حلّة حریر فخرج فیها، فقال: مهلا یا اسامة إنّما یلبسها من لا خلاق له فاقسمها بین نسائک). «۱»

و منها: ما رواها ابن بکیر عن بعض أصحابنا عن أبی عبد اللّه علیه السّلام

(قال:

النساء یلبسن الحریر و الدیباج إلّا فی الاحرام). «۲»

و منها: ما رواها سماعة عن أبی عبد اللّه علیه السّلام

(قال: لا ینبغی للمرأة أن تلبس الحریر و هی محرمة، فأمّا فی الحر و البرد فلا بأس). «۳»

و منها: ما رواها الحسين بن زيد عن جعفر بن محمد عن آبائه

فى حديث المناهى (قال: نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم عن لبس الحرير و الديباج و القزّ للرجال، و امّا النساء فلا بأس). «۴»

و منها: ما رواها على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام

(قال: سألته عن الديباج هل يصلح لبسه للنساء؟ قال: لا بأس). «۵»

و منها: ما رواها الريان بن الصلت

(قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن لبس الفراء و السمور و السنجاب و الحواصل و ما أشبهها و المناطق و الكيمخت و المحشو بالقزّ و الخفاف من أصناف الجلود؟ فقال: لا بأس بهذا كله إلا بالثعالب). «۶»

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۱۶ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۱۶ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۳)- الرواية ۴ من الباب ۱۶ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۴)- الرواية ۵ من الباب ۱۶ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۵)- الرواية ۹ من الباب ۱۶ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۶)- الرواية ۲ من الباب ۵ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

و هذه الرواية نقلها صاحب الوسائل فى الباب ۴۶ من أبواب لباس المصلّى لكن لا بتمامها، و جعلها الرواية ۲ من ذلك الباب، فلا تتوهم أنها رواية مستقلة غير هذه الرواية.

و منها: ما رواها الحسين بن سعيد

(قال: قرأت فى كتاب محمد بن إبراهيم إلى الرضا عليه السّلام يسأله عن الصّلاة فى ثوب حشوه قزّ، فكتب إليه قرأته، لا بأس بالصّلاة فيه). «۱»

و منها: ما رواها إبراهيم بن مهزيار

(أنّه كتب إلى أبى محمد عليه السّلام: الرجل يجعل فى جبته بدل القطن قزّا، هل يصلّى فيه؟ فكتب: نعم، لا بأس به). «۲»

و غير ذلك من الروايات يراها من راجع كتب الأخبار، و نحن ذكرنا بعضها تيمنا، هذا كلّه بعض الروايات الواردة فى الباب،

[الجهات الراجعة الى المسألة]

اشارة

ثمّ بعد ذلك يقع الكلام فى بعض الجهات الراجعة الى المسألة، فنقول بعونه تعالى:

الجهة الاولى: [لا اشكال فى الحرمة التكليفية نصا و فتوى فى لبس الحرير للرجال فى غير الضرورة]

اشارة

فى أنّه بعد ما لا إشكال نصا و فتوى فى حرمة لبس الحرير فى مطلق الحالات إلّا ما استثنى فى الحرب أو مطلق الضرورة للرجال بالحرمة التكليفية، فهل المنع عنه للرجل فى حال الصّلاة أيضا يكون من باب حرمة التكليفية، بمعنى أنّه إذا لبس الرجل الإبريسم حال الصّلاة فقد فعل حراما، و لكن لا يضر ذلك بصلاته، أو أنّه مضافا إلى ذلك يكون لبس الحرير من الموانع للصّلاة بالنسبة إلى الرجال، بمعنى أنّه إن كان لباس المصلى، إذا كان رجلا، الحرير تبطل صلاته.

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۴۷ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۴ من الباب ۴۷ من ابواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۰۷

[لبس الحرير على الرجال عند العامّة ليس مانعا]

لا يخفى عليك بطلان الصّلاة فى لباس الحرير إن كان المصلّى رجلا، و الوجه فى ذلك- مضافا إلى تسلم ذلك عندنا، خلافا لما هو المشهور عند العامة من عدم كون لبس الحرير للرجال محرما إلا بالحرمة التكليفية فى الصّلاة و غيرها- دلالة بعض الروايات الواردة فى الباب فى خصوص الصّلاة على ذلك، إذ الظاهر بعد كون حرمة لبسه للرجال بالحرمة التكليفية مسلّم من صدر الأوّل عند المسلمين قاطبة من العامة و الخاصة، كون سؤال السائلين من زمن الصادقين عليهما السّلام و بعدهما عن مانعيته للصّلاة و عدمها، إذ هذا الحيث كان حيثا ينبغى السؤال عنه، لكون المتداول بين العامة من المسلمين عدم كونه من موانع الصّلاة، فالظاهر مثلا من رواية إسماعيل بن سعد الأحوص المتقدمة إذا سئل عن الرضا عليه السّلام (هل يصلّى الرجل فى ثوب أبريسم) هو كون سؤاله عن مانعية ثوب أبريسم للصّلاة أم لا، و جوابه عليه السّلام بقوله (لا) يريد مانعيته للصّلاة (مضافا إلى ما أفاده سيدنا الاستاد مدّ ظلّه فى الاصول- فى مقام بيان كون النزاع فى أنّ النهى فى العبادة هل يوجب فسادها أم لا- بأن النزاع تارة يكون فى أنّ النهى المتعلّق بالعبادة هل يدلّ على الحرمة التكليفية مثل ساير الموارد، و يكون على هذا نهيا مولويا، أو أنّ النهى فى أمثال هذا المورد يكون إرشاديا يرشد بفساد العبادة، و تارة يكون النزاع- بعد الفراغ عن كون النهى فى مثل هذه الموارد نهيا تحريما مولويا- فى أنّ النهى التحريمى بالعبادة يوجب فسادها أم لا، و يظهر لك الفرق بين النزاعين موضوعا و محمولا.

فبناء على كون النزاع تارة فى أنّ النهى فى مثل هذه الموارد للارشاد إلى فساد العبادة، أو للنهى التحريمى المولوى، فإذا كان الظاهر

من النهی المتعلّق بالعبادة إرشادا إلی فساد العبادة إذا وقعت العبادة مع النهی عنه، فیظهر لک أنّ الظاهر من

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۰۸

النهی عن الصّلاة فی الحریر للرجال هو الارشاد إلی فساد الصّلاة إذا کان لباس الرجل المصلی حریرا، و یظهر من بعض فی وجه فساد الصّلاة فی الحریر بأنّ النهی متعلق بالصّلاة فی الحریر و النهی فی العبادة مستلزم للفساد، فالنهی فی المقام یقتضی فساد الصّلاة فی الحریر للرجال) و علی کل حال لا إشکال فی مانعیة الحریر للصّلاة بالنسبة إلی الرجال.

الجهة الثانیة: [فی ما هو المانع للصّلاة هو خصوص المنسوج من الابریسم]

هل المحرّم لبسه من الحریر، بالحرمة التکلیفیة أو مانعیة لبسه فی الصّلاة، مخصوص بما إذا کان الإبریسم منسوجا، أو یعم الحکم بمطلق الإبریسم و إن لم یکن منسوجا؟

لا یبعد کون المحرّم لبسه و ما هو مانع للصّلاة للرجال هو خصوص المنسوج من الإبریسم و أمّا ما لم یکن منسوجا کنفس الإبریسم و القزّ الغیر المنسوج، فلم یکن مانعا للصّلاة و محرّما للرجال، لأنّ الظاهر من بعض الروایات هو وقوع التعبیر فیها بالحریر أو الدیباج، و الظاهر کونهما ممّا ینسج من أبریسم بوضع خاص و خصوصیة مخصوصة، کما یظهر من اللغة و علی کل حال هما منسوجان، و ما فی بعض الروایات المتقدمة من التعبیر بالإبریسم، مثل روایة إسماعیل بن سعد الأحوص، و هی الروایة الاولی ممّا ذکرنا (قال: سألت أبا الحسن الرضا علیه السّلام هل یصلّی الرجل فی ثوب أبریسم؟ فقال: لا) فهی و إن تدلّ علی عدم جواز الصّلاة فی أبریسم، و لکن بعد ما سئل السائل و قال (فی ثوب أبریسم) مراده السؤال عن ثوب أبریسم، فأیضا تدلّ علی أن المحرّم هو منسوج أبریسم، لأنّ ثوب أبریسم منسوج.

فعلی هذا لا یستفاد من روایات الباب کون نفس الإبریسم و القزّ محرما لبسهما و الصّلاة فیهما، و لا یعد عند العرف من وضع علی بدنه أبریسم غیر منسوج

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۰۹

بأنّه لابس ذلک، فعلی هذا وضع الشخص علی بدنه الإبریسم الغیر المنسوج لا یکون محرّما و لا مانع من الصّلاة فیه للرجال، نعم قد لا یکون الإبریسم بصورة المنسوج و یتخذ منه لباسا کالنمد مثلا فهل یقال: بعدم الاشکال فی ذلک لعدم کونه منسوجا، بل یعمل کالمنسوج و إن اتخذ منه لباسا، و فرض کون ذلک من الإبریسم أو القزّ، أو یقال بعدم جواز ذلک، لأنّه لباس و ثیاب کالمنسوج و إن لم یکن منسوجا.

لا یبعد عدم جواز الصّلاة فی مثل ذلک الثوب، و کونه ممّا یحرم لبسه إذا کان من أبریسم، لأنّه کالمنسوج أولا، و شمول روایة إسماعیل بن سعد الأحوص مثل هذا ثانیا، لدلالتها علی عدم جواز الصّلاة فی ثوب الإبریسم، و هذا ثوب الإبریسم، فافهم.

و یؤید ما قلنا من عدم کون نفس الإبریسم و القزّ محرما کما استفدت من مطاوی کلمات سیدنا الاستاد مد ظلّه هو بعض الروایات الواردة فی حشو الثوب بالقزّ من عدم الإشکال فیه، مع کون القزّ فی الحکم کالإبریسم، کما یستفاد من بعض روایات الباب، و ما نقل عن الصّدوق رحمه اللّه من کون المراد من القزّ الّذی یجعل حشوا هو قزّ المفرط، لا وجه له، لأنّ القزّ اسم لغة لما یسوّی منه الإبریسم، فعلی هذا لا یبقی إشکال فی عدم کون المحرم بالحرمة التکلیفیة و الوضعیة نفس الإبریسم.

الجهة الثالثة: [فی البحث عن مفاد الروایات الواردة فی الثوب الحریر]

اشارة

قد يقال بكون الكف من الحرير و العلم و الزرّ خارجين موضوعا عن تحت العمومات أو الاطلاقات الدالّة على المنع من لبس الحرير و الإبريسم، و منشأ تخيل ذلك هو كون المراد من الحرير المحض بعد كون الحرير هو المنسوج من الإبريسم و كون النهى عن لبسه أو الصّلاة فيه هو كون المحرّم هو ثوب الحرير، و ثوب الحرير بعد تقييده بكونه محضا، يفيد أنّ المحرم أو المانع فى الصّلاة هو

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۱۰

كون الثوب بتمامه حريرا، فإذا لم يكن الثوب حريرا بتمامه فلا إشكال فيه، فعلى هذا لا إشكال فى المكفوف و العلم و خصوصا الزرّ.

إذا عرفت ذلك نقول بعبارة اوضح: إنّ منشأ كون الكف و العلم خارجين بالخروج الموضوعى عن الإطلاقات و عدم خروجهما هو أنّه تارة يقال: بأنّ متعلق النهى الوارد فى بعض الروايات المذكورة من أنّه (إنّما كره الحرير المبهم) أو (المصمت من الإبريسم) أو (لا تحل الصّلاة فى حرير المحض) هو الثوب الّذى يكون حريرا محضا، و يكون مقابله جواز الصّلاة و عدم الحرمة فى ما لم يكن تمام الثوب حريرا محضا إمّا بأنّ يكون سداه أو لحمته غير حرير، و إمّا بأنّ يكون بعض الثوب حريرا محضا بدون مزجه بشىء اخر و بعضه غير حرير، أو حرير مخلوط، مثلا- يكون أعلى الثوب من القطن الخالص أو من الحرير الممزج بغيره، و أسفله من الحرير المحض الخالص، فإن كان متعلق النهى فى قوله مثلا- (لا- تحل الصّلاة فى حرير المحض) هذا، فلا إشكال فى خروج مثل الكف و العلم و نظائرهما عن تحت هذا العموم رأسا أعنى:

موضوعا، بحيث لو كنا نحن و هذا العموم، نحكم بعدم شمول النهى لمثل هذه الموارد و إن لم يرد دليل خاص باخراج مثل هذه الموارد عن تحت حكم العام.

و تارة يقال: بأنّ متعلق النهى فى قوله مثلا (لا تحل الصّلاة فى حرير المحض) هو الحرير المحض المقابل للممزوج و المختلط بغيره، و بعبارة اخرى يكون المراد من الحرير المحض ما يكون سداه و لحمته حريرا محضا أى خالصا سواء كان يطلق عليه الثوب أم لا و فى مقابله الممزوج و المختلط، بأن يكون سداه أو لحمته، أو بعض من احدهما غير الحرير، فإن كان الامر كذلك، فالخارج موضوعا هو خصوص ما لا يكون سدا المنسوج و لحمته بتمامه حريرا، و أمّا إذا كان المنسوج حريرا محضا، و إن لم

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۱۱

يكن تمام الثوب بل أعلى الثوب أو أسفله حريرا محضا من حيث السدا و اللحمة، فلا يجوز لبسه و الصّلاة فيه إلا أن يرد دليل خاص باخراجه عن هذا العموم، فعلى هذا يدخل الكف من الحرير أيضا تحت العموم، و إخراجه عن حكم العموم محتاج إلى دليل خاص، و إذا ورد دليل خاص بجوازه، فيكون نسبة هذا الدليل مع العموم المذكور تخصيصا لا تخصصا بخلاف صورة الاولى.

[يستفاد من الاخبار المنع عن لبس الثوب]

إذا عرفت ذلك نقول: قد يقال: بكون الحق هو الصورة الاولى، لأنّ المستفاد من الروايات الدالّة على المنع عن الصّلاة فى ثوب أبريسم و حرمة لبسه، هو النهى عن ثوب الحرير حيث إنّ فى بعضها التصريح بالثوب مثل رواية إسماعيل بن سعد الاحوص، لأنّها نص فى النهى عن الصّلاة فى ثوب أبريسم، فما ليس بثوب لا يدخل تحت موضوع الحكم أصلا، مثل ما اذا كان بعض الثوب أو كفه أو علمه و زرّه حريرا، و فى بعضها و إن عبّر بلفظ الحرير و المستفاد منها النهى عن لبس الحرير، و لكن المستفاد منها أيضا ما إذا كان ثوبا، لأنّ ظاهر الظرفية الحقيقية يقتضى ذلك، فقوله عليه السّلام فى مكاتبة محمد بن عبد الجبار (لا تحل الصّلاة فى حرير المحض) لا تصدق الظرفية الحقيقية إلّا إذا كان الحرير ثوبا حتّى يصح كون الصّلاة فيه، و يقال: تحل الصّلاة أو لا تحل فى حرير المحض مثلا، و فى بعضها عبر بلفظ اللباس مثلا- قال فى رواية جراح المدائنىّ (و يكره لباس الحرير)، و الظاهر منه كون اللباس حريرا لا بعض اللباس، فيستظهر من كل ذلك كون أبعاض الثوب من الكف و غيره خارجا موضوعا عن العموم الدال على المنع عن الحرير.

إن قلت: إنّ التعبير فى بعض الروايات بالحرير المحض، و كون المستفاد منها هو أنّ المانع فى الصّلاة و المنهى لبسه هو الحرير الخالص أعنى غير الممتزج بغيره،

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۱۲

و كون الحكم من الحرمة و المانعية دائرا مدار كون الحرير محضا سواء كان تمام الثوب أو بعضه، كما يظهر من رواية زرارة، لأنّ المستفاد منها عدم البأس بما كان من حرير مخلوط بخزّ أو قطن أو كتان، و إنّما يكره الحرير المحض، شاهد على أنّ النهى غير مختص بما كان تمام الثوب حريرا، بل المنهى عنه هو الحرير المحض، سواء كان تمام الثوب أو بعضه، فإذا كان كف الثوب مثلا أو أعلى الثوب حريرا محضا أى: غير مخلوط بغير الحرير، فمحرم لبسه و الصّلاة فيه و إن كان بعضه الآخر من الثوب أو أسفل الثوب قطنا خالصا.

نقول: بأنّ المراد بالحرير المحض ما يقابل الحرير المخلوط أعنى: ما يكون سداه أو لحمته غير حرير، و ما يقابل الثوب الّذى يكون بعضه حريرا محضا و أسفله، و بعضه الآخر غير حرير و بعبارة اخرى إذا كان بعض الثوب، مثلا ظهارة الثوب، حريرا خالصا و سداه و لحمته، و يكون بطانته غير حرير، أو بالعكس، أو كان كف الثوب أو علمه أو زرّه حريرا من سداه و لحمته، و لكن ما بقى الثوب لا يكون حريرا، فلم يكن حريرا محضا.

[و الشاهد على ما قلنا رواية يوسف بن ابراهيم]

و الشاهد على ذلك رواية يوسف بن إبراهيم المتقدمة رواها عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: لا بأس بالثوب أن يكون سداه و زرّه و علمه حريرا و إنّما كره الحرير المبهم للرجال) فإنّ المستفاد منها هو أن الحرير المبهم أعنى: الحرير المحض ما يقابل الثوب الّذى يكون سداه و زرّه و علمه حريرا، و لم يكن لحمته أو غير زرّه و علمه حريرا، فإذا كان زرّ الثوب أو علمه أو سدا الثوب فقط حريرا فلا بأس به، و إنّما يكره الحرير المبهم.

و الظاهر من الرواية هو عدم كون ما يكون سداه أو زرّه أو علمه حريرا

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۱۳

داخلا فى موضوع حرير المحض المحرم لبسه و الصّلاة فيه للرجال، لأنّه قال عليه السّلام (لا بأس بالثوب أن يكون سداه و زرّه و علمه حريرا و إنّما كره الحرير المبهم للرجال) لأنّ ظاهرها هو كون الحرير على قسمين: حرير غير مبهم، و هو ما يكون سداه أو زرّه أو علمه حريرا فقط، و حرير مبهم و هو ما يقابل القسم الأول، و ما هو موضوع للحرمة هو القسم الثانى، فالقسم الأوّل خارج موضوعا عن هذا الحكم، فعلى هذا لا حاجة فى إخراج صورة كون سدا الثوب أو لحمته حريرا، و كذا صورة كون زرّ الثوب أو علمه أو كفه حريرا إلى ورود دليل خاص دالّ على إخراجها من العموم الدالّ على المنع من لبس الحرير و الصّلاة فيه، بل هذا القسم خارج موضوعا.

هذا غاية ما يمكن أن يقال فى وجه كون الكف و العلم و الزرّ خارجا موضوعا عن تحت عموم المنع عن لبس الحرير، و لكن فيه أنّ ما ادعيت من أنّ الظاهر من رواية إسماعيل بن سعد هو كون المنهى ثوب أبريسم، و المستفاد ممّا ورد بتعبير (فى حرير المحض) هو على ما يقتضى الظاهر من الظرفية كونه أيضا ثوبا حتّى يصح أن يقال: (لا تصلّ فيه) فاسد، فإنّ ما عبر فيه بثوب أبريسم، فهو كما قلنا فى مطاوى كلماتنا السابقة يكون من باب عدم كون المنهى خصوص أبريسم، بل المنهى المنسوج منه، فالتعبير بثوب أبريسم يكون من باب كون المنهى المنسوج من أبريسم لا خصوص الثوب (و لهذا لو اتخذ منسوجا من أبريسم على نحو غير الثياب، و أوقعه على بدنه، فلا يمكن الالتزام بعدم الاشكال فى ذلك لعدم كونه من الثياب) و قلنا بأنّ لفظ الحرير الوارد فى بعض الروايات شاهد على أن المنهى هو الحرير لا- الإبريسم، مضافا إلى أنّ هذا أعنى: ثوب أبريسم وقع فى سؤال السائل، و لا- على انحصار المنهى بخصوص ما سئل السائل، فإنّ إسماعيل قال (سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام هل يصلّى فى ثوب أبريسم؟ فقال: لا) فلا يستفاد من الرواية كون

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۱۴

النهی منحصرا بثوب أبریسم.

[و الشاهد علی ما اخترناه روایة اسماعیل بن الفضل]

و أمّا الحریر المحض فعلی ما یستفاد من بعض الروایات هو أن المحوضة فی قبال الخلط بغیر الحریر، مثل ما إذا کان سداه أو لحمته أو بعض منهما حریرا، و بعضه الآخر غیر حریر، مثل روایة زرارة المذکورة فی الباب ۱۳ من أبواب لباس المصلی من الوسائل، و کذا روایة عبید بن زرارة المذکورة فی هذا الباب من الوسائل، لا أن یکون المراد من حریر المحض کون تمام الثوب حریرا فی قبال ما إذا کان بعض الثوب حریرا و إن کان هذا البعض لمحته و سداه.

و الشاهد علی ذلک ما رواها إسماعیل بن الفضل عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی الثوب یکون فیه الحریر. (فقال: إن کان فیه خلط فلا بأس) «۱» لأنّ المستفاد منها هو أن بعض الثوب إذا کان حریرا غیر مخلوط بشیء اخر من القطن أو غیره لا تجوز الصّلاة فیه بالمفهوم، و منطوقها یدلّ علی عدم الباس إذا کان فی هذا البعض خلط، فالروایة تدلّ علی أنّ عدم الباس فی ما إذا کان بعض الثوب حریرا فی صورة یکون فی هذا البعض الّذی یکون من الثوب حریرا خلط لأنّ مرجع ضمیر (فیه) هو (الحریر) یعنی فی الثوب یکون فی هذا الثوب الحریر، فقال: ان کان فی هذا الحریر الذی فی الثوب خلط فلا بأس (اللهم إلا أن یقال: بأنّ ضمیر (فیه) راجع إلی الثوب، و کان المراد أنّه إن کان فی الثوب خلط فلا بأس، فیقال إن خلطه باعتبار عدم کون تمام الثوب حریرا، و هو بعید إلی الغایة.

و أمّا روایة یوسف بن إبراهیم و أبو داود یوسف بن إبراهیم فقلنا سابقا: إنّ کلاهما روایة واحدة و أبو داود کنیة یوسف بن إبراهیم، و ما تری فی الوسائل فی

---

(۱)- الروایة ۴ من الباب ۱۲ من ابواب لباس المصلّی من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۱۵

مقام نقل سند روایة أبی داود من أنّه ذکر (أبی داود بن یوسف بن إبراهیم) اشتباه، و علی کل حال ذکرنا الروایتین سابقا، و نذکره مجددا لتتمیم الفائدة.

فنقول: إنّ من روایات الباب روایة یوسف بن إبراهیم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: لا بأس بالثوب أن یکون سداه و زرّه و علمه حریرا، و إنّما کره الحریر المبهم للرجال.

اعلم أنّ الکراهة فی الروایة لیست الکراهة المصطلحة، لأنّ الکراهة تارة تنسب إلی فعل، فیقال: إنّ الصّلاة فی الحمام مکروه، فالکراهة هو الکراهة المصطلحة، و أمّا فی المقام فقوله (إنّما کره الحریر المبهم للرجال) حیث لم تنسب إلی فعل، فالمراد منها هو مکروهیة هذا، و بالفارسیة (ناخوش داشتن) فلیست الکراهة فی الروایة شاهدة علی أنّ الحریر یکره بالکراهة المصطلحة.

[فی ذکر الاحتمالات المربوطة]

اشارة

إذا عرفت هذا نقول: إنّ فی الروایة احتمالین:

أحدهما: ما یظهر من عبارة صاحب الجواهر ره

«۱» و الحاج آقا رضا الهمدانی رحمه اللّه «۲» فی مقام بیان إثبات کون الکف و نظائره خارجا موضوعا عن العمومات الناهیة عن لبس

الحریر، و هو أن یقال: یستفاد من الروایة من عدم البأس بما یکون سدا الثوب و زرّه و علمه حریرا، و دوران حکم النهی مدار کون الحریر مبهما أی: محضا، بأنّ ما إذا کان سدا الثوب أو زرّه أو علمه حریرا لم یکن حریرا محضا، لأنّ الظاهر من الروایة کونه علیه السّلام فی مقام بیان حکمین متقابلین من حیث الموضوع فموضوع، الجواز هو الحریر الغیر المحض، و هو ما إذا کان سد الثوب

---

(۱)- جواهر الکلام، ج ۸، ص ۱۲۹ و ۱۳۰ و ۱۳۱.

(۲)- مصباح الفقیه، ج ۱۰، ص ۳۳۶ و ۳۳۷.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۱۶

أو زرّه أو علمه حریرا، و موضوع عدم الجواز ما إذا کان الثوب بتمامه حریرا محضا، فیستفاد من الروایة أنّه إذا کان علم الثوب أو زرّه أو سداه حریرا لم یکن موضوع حکم النهی من رأس، فتکون النتیجة أنّ بعض الثوب إذا کان حریرا سواء کان بنحو یکون سداه أو لحمته حریرا فقط، أو کان زرّه أو علم الثوب حریرا فقط، و لیس تمام الثوب حریرا لا- بأس به، لعدم کون ذلک من أفراد ما هو موضوع الحرمة أو الفساد.

و ثانیهما أن یقال:

إن غایة ما یستفاد من الروایة کون الامام علیه السّلام فی مقام بیان حکمین: عدم البأس فی مورد، و البأس فی مورد، فبقوله (إنّما کره الحریر المبهم) یفید أن الحریر المبهم، أی: المحض، مکروه عنده أی: غیر مرضیه لا الکراهة المصطلحة، بل الکراهة الّتی تساعد مع الحرمة، و لا- تنافی مع بعض الروایات الدالّة علی الحرمة، و بقوله (لا بأس بالثوب أن یکون سداه و زرّه و علمه حریرا) یفید عدم البأس فی ذلک، و لا یلزم من حکمه بعدم البأس فی ذلک کون ذلک خارجا موضوعا عن الحکم المحمول علی الحریر، و هو النهی، بل یحتمل کون ذلک استثناء من هذا العموم، فعدم البأس فی سد الثوب و زرّه و علمه قابل لأنّ یکون من باب عدم کونها من أفراد موضوع ما هو المحکوم بالحرمة من الحریر و لاجل هذا لا بأس بها، و قابل لأن یکون خروجها من الحکم فقط و إن کانت داخلا فی الموضوع، فیکون تخصیصا، و قابل بأن یکون حکمه بعدم البأس فی هذه الثلاثة فی بعضها من باب خروجه موضوعا کسدی الثوب، و فی بعضها حکما کزرّه و علمه، و حمل الصدر فی قوله علیه السّلام (لا- بأس بالثوب بان یکون سداه و زرّه و علمه حریرا) علی خروج الحکمی، و استثنائه عن الحکم المبین فی الذیل، و هو قوله علیه السّلام (إنّما کره الحریر المبهم) لا ینافی مع الذیل لأنّه أثبت حکما بطریق العموم فی الذیل، و فی الصدر بین بعض ما هو

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۱۷

خارج عن الحکم، فعلی هذا لا تصیر الروایة دلیلا علی کون خروج بعض الثوب من علمه و زرّه أو کفه خروج الموضوعی. «۱»

و بعد ما عرفت من أنّ فی الروایة احتمالین، فلیس ظهور لها فی الاحتمال الأوّل حتی یکون المستفاد خروج مثل الکف و نظائره بالخروج الموضوعی، اذ قابل لأنّ تحمل علی الاحتمال الثانی، و غایته خروج علم الثوب و زرّه عن الحکم لا الموضوع.

و من هنا یظهر لک حال روایة داود یوسف بن إبراهیم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث قال: قلت له: طیلسانی فی هذا خزّ قال: و ما بال الخزّ؟ قلت: و سداه أبریسم، قال: و ما بال الإبریسم، قال: لا تکره أن یکون سد الثوب أبریسم و لا زرّه و لا علمه، إنّما یکره المصمت من الإبریسم للرجال، و لا- یکره للنساء) لأنّ هذه الروایة أیضا یحتمل فیها احتمالان المتقدمان علی فرض کونها روایة مستقلة، و کما قلنا فی السابقة تکون الروایة قابلة لحملها علی الاحتمال الثانی (و لعل حمل هذه الروایة علی الاحتمال الثانی من الاحتمالین المتقدمین یکون أولی، لأنّ مفاد الروایة هو عدم الکراهة فی سدا الثوب و زرّه و علمه إن کان حریرا، و الکراهة إن کان أبریسما

(۱)- أقول: مضافا أن زرّ الثوب و كذا علمه لم يكن من بعض الثوب و لم يكن كالكف، فإنّ الزرّ شيء خارج يجعل على الثوب أعني (التكة) و علم الثوب، على ما يظهر من كلام بعض أهل اللغة، رسم الثوب و رقمه، و لعل المراد بعض ما يخاط في أطراف الثوب من الإبريسم، فلو فرض إخراج العلم و الزرّ موضوعا لا يمكن التعدى إلى غيره، كالكف أو ما إذا كان اعلى الثوب بتمامه حريرا خالصا و أسفله غير الحرير، أو ما إذا كان قدام الثوب حريرا خالصا و خلفه غير حرير، لأنّ كل هذا بعض الثوب.

و لكن يمكن أن يقول الخصم: بان خروج علم الثوب و زرّه ليس إلا من باب عدم كون تمام الثوب حريرا محضا و المحرّم هو الثوب المنسوج من الحرير كله، فكل ما لم يكن كذلك ليس بحرام بالحرمة الوضعية و التكليفية. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۱۸

مصمتا، و غاية دلالتها هو المكروهية.

فظهر لك ممّا مر أنّه لا وجه للالتزام بأنّ موضوع المنع هو خصوص ما إذا كان الثوب بتمامه حريرا، و عدم دخول ما يكون بعضه حريرا فقط، و إن كان هذا البعض حريرا بلحمته و سداه في موضوع الحكم، و النهى الوارد عن لبس الحرير و الصّلاة فيه، لما مرّ من عدم ظهور دليل على الاختصاص، و خصوصا لعدم إمكان الالتزام بذلك، فكيف يمكن الالتزام بعدم كون الثوب الّذى قدامه فقط حريرا خالصا، و خلفه غير حرير، أو أعلاه حريرا خالصا و أسفله غير حرير، أو ظهارته حريرا خالصا و بطانته غير حرير، أو بالعكس، من أفراد الموضوع الّذى يكون مورد النهى عن لبسه.

و لهذا ترى أنّ بعض من توهّم كون مثل الكف خارجا موضوعا، بدعوى كون موضوع الحكم هو الثوب، فبعض الثوب خارج عن موضوع الحكم، وقع في المخمصة في مثل الأمثلة المتقدمة، و التزم بعدم كون مثلها خارجا عن موضوع الحكم، و بأن العمومات تشملها، كما ترى من عبارة صاحب الجواهر رحمه اللّه «۱»، و صار في مقام رفع الاشكال، و الحال أنّه لو التزمنا بهذه المقالة لا فرق بين ما يكون كف الثوب حريرا محضا و بين ما يكون أعلى الثوب حريرا محضا، و أسفله غير حرير و هكذا.

فعلى هذا بعد عدم إمكان الالتزام بعدم شمول العمومات لمثل المكفوف بالحرير و دخول مثله في العموم، لا بدّ من إخراجه من ورود دليل خاص على إخراجه حتّى يقال: خصص العموم به، و إلّا لو لم يرد دليل مخصص لا وجه لخروج مثل الكف عن العموم، فيبقى الكلام بعد ذلك في أنّه هل الكف و العلم و زرّ الثوب

(۱)- جواهر الكلام، ج ۸، ص ۱۳۰.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۱۹

استثنى عن الحكم الصادر في باب الحرير و هو النهى عن لبسه و الصّلاة فيه أم لا. «۱»

(۱)- أقول: لم يتعرض استادنا الاعظم مدّ ظلّه لبيان حكم المكفوف بالحرير و علم الثوب و زرّه إن كانا حريرين، و قال مدّ ظلّه فقط: بأنّه بعد التفحص التام في باب موضوع الكف لم أجد شيئا يمكن أن يقال: إنّه موضوعه، فعلى هذا يكون الموضوع غير مبين و إن فرض كون حكمه الجواز.

أقول: أمّا بالنسبة إلى زرّ الثوب، فلا مجال للاشكال في جواز كونه حريرا، لدلالة رواية يوسف بن إبراهيم على ذلك، و أمّا بالنسبة إلى علم الثوب فرواية يوسف بن إبراهيم تدلّ على عدم البأس بكون علم الثوب حريرا، و لكن في قبال ذلك يستفاد من رواية عمار بن موسى عدم جواز الصّلاة فيه، لأنّه روى عن أبي عبد اللّه عليه السّلام في حديث (قال: و عن الثوب يكون علمه ديباج، قال: لا يصلّى فيه) فلو قلنا: بأنّ ما هو الممنوع لبسه من الحرير لا تجوز الصّلاة فيه، لا يمكن الجمع بين هذه الرواية و رواية يوسف بن إبراهيم:

بأنّ رواية عمار متعرض للصّلاة و رواية يوسف أعم من حال الصّلاة و غيره، فتكون نتيجة الجمع عدم جواز فى ما إذا كان علم الثوب حريرا، لأنّ ما لا يجوز لبسه فى غير الصّلاة لا تجوز الصّلاة فيه، لأنّ كل من جوز اللبس فى مورد فى مسئلة الحرير جوز لبسه، و كل من لا تجوز الصّلاة لا يجوز لبسه فى غير حال الصّلاة، فعلى هذا لا يبعد بالنظر أن يجمع بينهما بحمل رواية عمار على الكراهة بقرينة (لا بأس) فى رواية يوسف.

و يؤيد ذلك أنّ من يراجع جميع رواية عمار فى التهذيب، يرى أنّ فيها النهى عن بعض امور اخر لا يحمل النهى فى بعضها إلا على الكراهة، و أمّا بالنسبة إلى الكف فنقول بعد عدم إمكان الالتزام بكون كف الثوب خارجا عن موضوع عموم النهى عن لبس الحرير و الصّلاة فيه كما قدمنا، فلا بدّ من ورود دليل على استثناء الكف، و لا نجد فى الرواية ما يدلّ على الجواز إلا ما قد يتوهم من أنّ رواية جراح المدائنىّ المتقدمة (و هى هذه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنّه كان يكره أن يلبس القميص المكفوف بالديباج، و يكره لباس الحرير، و يكره الميثرة الحمراء فإنّها ميثرة ابليس) تدلّ على كراهة لبس القميص المكفوف بالديباج.

و لكن فيه، مع قطع النظر عما يقال: من أنّ الكراهة الواردة فى الروايات ليست الكراهة.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۲۰

الجهة الرابعة: [هل الحرمة تختص بما اذا كان الحرير ممّا تتمّ فيه الصّلاة او لا؟]

اشارة

هل الحرمة تختص بما إذا كان الحرير ممّا تتمّ الصّلاة فيه فقط أو لا بل لا تجوز الصّلاة فى ما لا تتمّ الصّلاة فيه منفردا أيضا، كالقلنسوة و التكة و نحوها، و منشأ الشمول و عدمه اختلاف ما ورد فى المسألة من الروايات، فنذكر أولا بعض الروايات المتعرضة للمسألة، ثمّ نتكلم فيه، و نبين ما هو الحق فى المقام.

فنقول: إنّ ما يمكن الاستدلال للمنع عن لبس ما لا تتمّ الصّلاة فيه منفردا هو:

المصطلحة، أنّ الكراهة إذا نسب إلى الشخص، كما قلنا فى طى الكلام فى رواية يوسف بن إبراهيم هو كراهة الشخص عن ذلك و أنّه مكروه طبعه، لا أن يكون المراد أنّ المحبوب عنده تركه و إنّ كان راضيا بفعله، و كون شىء مكروها عند الشخص يقال حتّى بالنسبة إلى المحرمات، فيصح أن يقال: إنّ شرب الخمر ممّا يكرهه الشخص الفلانى مثلا، فالرواية لا تدلّ على جواز لبس المكفوف بالديباج، فعلى هذا لا وجه لاستثنائه.

امّا التمسك ببعض ما ورد فى ما لا تتمّ الصّلاة فيه، فيقال: إنّ كف الثوب خصوصا إذا كان بقدر أربع أصابع، كما حدده بعض، يكون ممّا لا تتمّ فيه الصّلاة منفردا، فمع ما سيأتى إن شاء اللّه من الاشكال فى جواز لبس الحرير إذا كان ممّا لا تتمّ فيه الصّلاة، بأن الظاهر من الرواية الواردة فيما لا تتم، هو ما إذا كان ذلك منفردا كالقلنسوة و نظائرها، لا إذا كان بعض الثوب كالكف، و من هنا يظهر أنّ الثوب إذا كان ذى الطرائق، و كان بعض طرائقه حريرا محضا بسداه و لحمته، فإنّ كان بعض طرائقه الّذى يكون حريرا غير واسع مثلا يكون خيطا واحدا أو خيطين، فلا يبعد عدم الاشكال فيه، لأنّ ذلك إن كان مورد الاشكال فيأتى الاشكال فى حرير ممزوج من الإبريسم و غيره إذا كان الحرير أكثر من النصف مثلا كان ثلثيه حريرا و ثلثه الآخر غير حرير، أو يكون فقط ربعه أو خمسه غير حرير، لأنّ فى ما كان خمس الثوب غير حرير، فقهرا يكون سدا الثوب كلّه حريرا و اكثر من لحمته أيضا حريرا فتوجد فى الثوب مواضع تكون كلها حريرا محضا بسداه و لحمته مثل هذا القبيل من الثوب الّذى له طرائق من حرير، نعم بعض أثواب الّذى يكون طرائقه وسيعا مثل ما إذا كان طرائقه بحيث يقع أسفل الثوب طريقا من الحرير و أعلاه من غيره، فيكون لبسه و الصّلاة فيه مورد الاشكال، هذا

كله ما يخطر بالبال فعلا حتّى يتأمل بعد ذلك. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۲۱

الرّوايـة الّتى رواها محمد بن عبد الجبار (قال: كتبت إلى أبى محمد عليه السّـلام: أسأله هل يصـلّى فى قلنسوة حرير محض، أو قلنسوة ديباج؟ فكتب عليه السّلام: لا تحلّ الصّلاة فى حرير المحض). «۱»

و الرواية الّتى رواها رواها محمد بن عبد الجبار (قال: كتبت إلى أبى محمد عليه السّلام:

أسأله هل يصلّى فى قلنسوة حرير محض، أو قلنسوة ديباج؟ فكتب عليه السّلام: لا تحل الصّلاة فى حرير محض). «۲»

و الروايـة الّتى رواها محمـد بن عبـد الجبار (قال: كتبت إلى أبى محمد عليه السّـلام أسأله هل يصـلّى فى قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه، و تكة حرير محض، أو تكة من وبر الأرانب؟ فكتب: لا تحل الصّلاة فى الحرير المحض، و إن كان الوبر ذكيّا حلّت فيه إن شاء اللّه). «۳»

و قـد عرفت سابقـا أنّ صاحب الوسائل رحمه اللّه و إن عـدّ هـذه الروايات ثلاثـة إلّا أنها ليست إلّا روايـة واحـدة رواها محمـد بن عبد الجبار عن أبى محمد عليه السّلام.

وجه الاسـتدلال بها هو أنّه بعد ما سـئل عنه عليه السّـلام عن الصّـلاة فى قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج، أجاب عليه السّلام بعدم حلية الصّـلاة فى حرير محض، فيكون المفاد بعد كون الامام عليه السّـلام فى مقام جواب السائل أنّه عليه السّـلام اعطى عموما يسـتفاد منه حكم الصـغرى الّتى سـئل عنها، و هى قلنسوة حرير أو الـديباج، بأنّه لا تحلّ الصّـلاة فى الحرير المحض، يعنى كلّ ما يكون حريرا محضا لا تحلّ الصّلاة فيه، سواء كان ممّا

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۱۱ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۱۴ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

(۳)- الرواية ۴ من الباب ۱۴ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۲۲

تتم فيه الصّلاة منفردا، أولا، و تكون الحلية و عدمها مدار كون الحرير غير محض و كونه محضا، فيستفاد من الرواية عدم جواز الصّلاة فى ما لا تتمّ فيه الصّلاة واحده.

[فى ذكر ما يستدلّ به على جواز الصّلاة فى الحرير اذا كان ممّا لا تتمّ الصّلاة فيه]

و أمّا ما يسـتدل به على جواز الصّـلاة فى الحرير إذا كان ممّا لا تتمّ فيه واحده، ما رواها الشّـيخ باسناده عن سعد عن موسى بن الحسن عن أحمد بن هلال عن ابن أبى عمير عن حمّاد عن الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام (قال: كل ما لا تجوز الصّـلاة فيه واحده، فلا بأس بالصّلاة فيه، مثل التكة الإبريسم و القلنسوة و الخف و الزنار يكون فى السراويل و يصلّى فيه). «۱»

قـد يشـكل فى الرواية من حيث ضـعف سـندها بأحمد بن هلال، للتوقيع الصادر فى ذمّه، و يجاب عن ذلك، كما يظهر من بعض، بأنّ ابن الغضـائرى المعروف لم يتوقف فى حـديث أحمـد بن هلال عن ابن أبى عمير و الحسن بن محبوب، لأنّه قـد سـمع كتابيهما جل أصـحاب الحـديث مع أنّ الأصـحاب بين عامل به، و بين متوقف متردد من جهة، و بين مرجح لغيره عليه، و الجميع فرع الحجية مضافا إلى أن التوقيع لم ينقله إلّا الكشـى، و على كل حال، مع قطع النظر عن السـند، لا إشـكال فى دلالتها على عـدم البأس فى ما لا تتمّ فيه الصّلاة من الحرير، مثل التكة الإبريسم و القلنسوة و الخف إذا صنع من الإبريسم و الزنار.

[ذكر وجوه الجمع بين الخبرين و الترجيح]

اشارة

إذا عرفت ذلک، فنقول: یقع التعارض بین روایة محمد بن عبد الجبار و بین روایة الحلبی، لأنّ مفاد الاولی عدم الجواز الصلاة فی ما لا تتمّ فیه الصّلاة واحده، و مفاد الثانیة جواز الصّلاة فی ما لا تتمّ فیه الصّلاة واحده، ففی مقام رفع التعارض

---

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۱۴ من أبواب لباس المصلی من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۲۳

بالجمع بینهما، أو بترجیح أحدهما علی الآخر یمکن أن یقال بوجوه:

الوجه الأول: حمل الروایة الاولی علی الکراهة

، أعنی: روایة محمد بن عبد الجبار، علی الکراهة بقرینة روایة الحلبی، لأنّ روایة محمد بن عبد الجبار ظاهر فی الحرمة، و روایة الحلبی نص فی عدم الباس، فیتصرف فی ظاهر الاولی بقرینة الثانیة، و تکون نتیجة الجمع کراهة الصّلاة فی ما لا تتمّ فیه الصّلاة منفردا من الحریر.

و فیه أنّ هذا النحو من الجمع و إن کان عرفیا، و یقال فی غیر المقام، لکن لا یمکن أن یقال به فی المقام، لأنّ لازم هذا الجمع هو حمل قوله (لا تحلّ الصّلاة فی الحریر المحض) فی روایة محمد بن عبد الجبار علی الکراهة، فیکون المراد من هذه الفقرة بعد هذا الجمع، هو کراهة الصّلاة فی الحریر المحض، و هذا ممّا لا یمکن الالتزام به، لأنّ الصّلاة فی الحریر المحض حرام فی الجملة، لأنّ فی ما تتمّ الصّلاة فیه منفردا من الحریر لا تجوز الصّلاة مسلما لا أن یکون مکروها، و بعد عدم إمکان حمل عموم قوله (لا تحلّ الصّلاة فی الحریر المحض) علی الکراهة، فلا یمکن الالتزام بهذا الجمع.

الوجه الثانی: هو تخصیص عموم الوارد فی روایة محمد بن عبد الجبار

، و هو (لا تحل الصّلاة فی الحریر المحض) بروایة الحلبی الدالّة علی جواز الصّلاة فی خصوص ممّا لا تتمّ فیه الصّلاة منفردا.

و یشکل علی ذلک الجمع بأنّ تخصیص هذا العموم بما لا تتمّ فیه الصّلاة لا یصح فی المقام، لأنّه بعد ما سئل محمد بن عبد الجبار عن قلنسوة حریر، و أجاب علیه السّلام عنه بقوله الشریف (لا تحلّ الصّلاة فی الحریر المحض) فیکون هذا العموم واردا علی سبب خاص و هو الصّلاة فی القلنسوة، فیکون العام بالنسبة إلی القلنسوة نصّا و بعد کونه نصّا لنسبة إلیه، فتخصیصه بدلیل خارج فی خصوص المورد الّذی یکون

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۲۴

العموم نصا فیه، یکون من تخصیص المستهجن، فلا یمکن الالتزام بتخصیص العموم فی خصوص القلنسوة الّتی لا تتمّ الصّلاة فیه منفردا، فلأجل هذا الاشکال فی هذا النحو من الجمع بین الروایتین.

و لکن یمکن أن یقال: بأنّ نظر السائل، أعنی: محمد بن عبد الجبار، یحتمل أن لا یکون بخصوص فهم حکم قلنسوة الحریر، بل کان نظره إلی فهم حکم مطلق الحریر فی الصّلاة، و ذکر القلنسوة کان من باب کون هذا الفرد من الحریر متعارفا فی بلده، مثلا کان المتداول فی بلده أن یصنع من الحریر القلنسوة، فلهذا کتب (هل یصلّی فی قلنسوة حریر محض أو قلنسوة دیباج) و إلّا تمام نظره کان بفهم حکم کلی الحریر فی الصّلاة، و الامام علیه السّلام أجاب عنه بنحو الکلی و العموم و قال (لا تحلّ الصّلاة فی الحریر المحض) فبعد عدم کون النظر خصوص القلنسوة، فلا یکون تخصیص العموم فی مورده مستهجنا، فتأمل.

الوجه الثالث: أن يقال:

اشارة

إنّه بعد كون الحكم فى الحرير لدى العامة هو حرمة لبسه بالحرمة التكليفية، سواء كان فى حال الصّلاة أو غير هذا الحال، و ليس فيهم من يقول بكونه من الموانع للصّلاة من باب حرمة الوضعية- نعم يظهر من بعضهم بأنّه بعد كون لبسه محرما تكليفا فى مطلق الأحوال، فإنّ لبس الرجل حال الصّلاة الحرير، فحيث إنّ لبسه حرام فالصّلاة الواقعة فى الحرير مستلزم للحرمة، فهى فاسدة من باب تعلق النهى باللازم- و على كل حال ليس بينهم فرق فى حال الصّلاة و غيره، بل فى كلا الحالين لبس الحرير محرّم تكليفا، و لا فرق عندهم فى الحرمة بين ما تتم فيه الصّلاة و بين ما لا تتمّ فيه الصّلاة.

فعلى هذا نقول: بأنّ محمد بن عبد الجبار فى مكاتبته سئل عن الصّلاة فى

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۲۵

القلنسوة، فيحتمل أن يكون سؤاله من حكم كلى الحرير، كما قلنا سابقا، لا عن خصوص القلنسوة، و كان جواب الامام عليه السّلام بقوله (لا تحلّ الصّلاة فى الحرير المحض) ناظرا إلى عدم جواز لبس الحرير فى الصّلاة كما لا يبعد ذلك، فيكون على هذا الاحتمال العموم فى الرواية قابل لأنّ يخصص برواية الحلبى، لأنّه على هذا لم يرد هذا العموم على سبب خاص أعنى: القلنسوة، حتّى يكون التخصيص فى مورد القلنسوة مستهجنا، بل كان النظر إلى بيان القلنسوة هو المثال، و المنظور هو فهم حكم كلى الحرير فى الصّلاة، و أعطى عليه السّلام جواب سؤال الكلى بهذا العموم، فيجمع بين الروايتين على هذا الاحتمال بنحو المتقدم فى الوجه الثانى.

[ذكر الامام لاجل التقيّة الحكم الكلّى]

و يحتمل أن يكون نظر السائل إلى فهم حكم خصوص القلنسوة، و لكن الامام عليه السّلام حيث رأى أنّ العامة يقولون بحرمة لبس الحرير فى الصّلاة و فى غيرها، و أنّهم لا يفرّقون فى حرمة اللبس بين أن يكون ملبوس الحرير ممّا تتمّ فيه منفردا و بين أن يكون ممّا لا تتمّ الصّلاة فيه منفردا، فإن أجاب عن السائل بعدم البأس فى الصّلاة فى القلنسوة من باب عدم كونه ممّا تتمّ فيه الصّلاة، فيصير سببا لتهاجم العامة و إيذائه أو ايذاء الشيعة، خصوصا مع كون رواية محمد بن عبد الجبار مكاتبة، يمكن أن يراها بعض من المخالفين، فلأجل هذا صرف النظر عليه السّلام عن جواب خصوص القلنسوة و لم يجب عنها أصلا، بل بيّن حكم كلى لا ينافى مع فتوى العامة، و هو قوله (لا تحلّ الصّلاة فى الحرير المحض).

فعلى هذا ليس إعمال تقية فى العموم، بل التقية اعملت فى عدم جواب خصوص السائل، فلا مانع من الأخذ بالعموم، لكن لا يكون العموم واردا على هذا على سبب خاص و هو القلنسوة، لأنّ الامام عليه السّلام لم يكن فى مقام جوابه أصلا على ما

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۲۶

قلنا حتّى تكون القلنسوة من أفراد العموم، و كان العموم الوارد واردا على سبب خاص، فلا يمكن تخصيصه فى موردها، بل بعد عدم كون الامام عليه السّلام فى مقام جواب خصوص القلنسوة، فليس فى البين إلا عموم، و هو قابل لأنّ يخصص بدليل خاص، و هو رواية الحلبى.

فعلى ما قلنا لا نحمل العموم على التقية، بل فى مقام إفادة العموم و هو (لا تحلّ الصّلاة فى الحرير المحض) يكون عليه السّلام بسدد بيان حكم الواقعى، و هو عدم حلية الصّلاة فى الحرير و ليس مخالفا للعامة، لأنّهم أيضا لا يحلّون الصّلاة فى الحرير، غاية الأمر لا من باب خصوصية للصّلاة، بل من باب كون لبسه مطلقا غير محلل، و أمّا إعمال التقيّة يكون فى خصوص سكوت الامام عليه السّلام عن بيان حكم خصوص القلنسوة، فإذا لم يبق فى البين إلا العموم، فيقال بأنّ هذا العموم مخصص برواية الحلبى المصرحة فيها بعدم البأس

بقلنسوة الحرير من باب عدم كونه ممّا لا تتم الصّلاة فيها واحده، فعلى هذا تجوز الصّلاة فى ما لا تتمّ الصّلاة فيه منفردا من الحرير.

[لا يحتاج الى تحمل المشقة كما تحملها صاحب الجواهر]

و ممّا ذكرنا ظهر لك أنّه لا حاجة فى حمل رواية محمد بن عبد الجبار على التقية إلى بعد الطريق و اطناب الكلام و تحمّل المشقة كما تحمّلها صاحب الجواهر رحمه اللّه فارجع كلامه.

ثمّ إنّه لو فرض إمكان الجمع بين الروايتين بأحد الوجوه المتقدمة فهو، و إلّا فإنّ لم يمكن الجمع بينهما، و فرض كونهما متعارضين، فإنّ كان لأحدها ترجيح، من الاخذ به، و إلّا فالتخيير أو التوقف على الكلام المذكور فى باب التعادل و التراجيح، فنقول فى مقام الترجيح: بأنّ أوّل المرجحات يكون الشهرة، و الشهرة كما أثبتنا فى محله هى الشهرة الفتوائية، و فى المقام و إن توهّم كون المشهور بحسب الفتوى هو

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۲۷

جواز الصّلاة فى الحرير إذا كان ممّا لا تتمّ فيه الصّلاة منفردا، و لكن يظهر للمراجع فى كلمات القدماء من الفقهاء الذين قولهم ملاك فى كون فتوى مشهورة، عدم كون الجواز مشهورا و كذلك عدمه، فعلى هذا لا يكون على طبق أحد من الروايتين- لا رواية محمد بن عبد الجبار و لا الحلبى- الشهرة الفتوائية، فلا ترجيح لأحد الروايتين على الاخرى بحسب هذا المرجّح.

و إذا لم يكن ترجيح لأحدهما على الآخر من هذا الحيث، فتصل النوبة بعد ذلك بمرجح اخر، و هو مخالفة العامة، و لا إشكال فى أنّ الترجيح بمخالفة العامة يكون لرواية الحلبى، لكونها بمنطوقها مخالفة لهم، لأنّها تدلّ على جواز الصّلاة فى ما لا تتمّ فيه الصّلاة منفردا من الحرير و لبسه فى هذا الحال، و لا إشكال فى أنّ هذا مخالف مع العامة، لأنّهم لا يفرقون بين ما لا تتمّ و ما تتمّ فى الحرمة و عدم الجواز.

و إن قيل: إنّها تدلّ على جواز الصّلاة فى ما لا تتمّ بالجواز الوضعى لا التكليفى، و جواز الوضعى ليس مخالفا لهم، لأنّ جلّهم لا يقولون بفساد الصّلاة فى الحرير.

نقول: بأنّه على هذا يكون مفهوم الرواية عدم جواز الصّلاة فى ما تتمّ بالحرمة الوضعية و هو مخالف معهم، لأنّ جلّهم كما قلت غير ملتزمين بالفساد، فعلى هذا أيضا تكون الرواية مخالفة لهم) و أمّا رواية محمد بن عبد الجبار فموافق لهم، لأنّهم يقولون بعدم حلية لبسه فى حال الصّلاة و فى غير هذا الحال (خصوصا مع اشتمال أحد من رواياته الثلاثة على جواز الصّلاة فى وبر الأرانب إذا كان ذكيا و هذا موافق للعامة) فعلى هذا لا بدّ من ترجيح رواية الحلبى و طرح رواية محمد بن عبد الجبار، و لكن مع ذلك كلّه نقول: بأنّه إن ثبت عدم شمول الاطلاقات أو العمومات لمّا لا تتم فيه الصّلاة منفردا من الحرير، فنحن مستريح من أجله، و نحكم بجواز الصّلاة فيه

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۲۸

لعدم شمول أدلة حرمة لبس الحرير و مانعيته للصّلاة له من رأس، و أمّا لو قلنا بشمولها له كما لا يبعد، فالحكم بجواز الصّلاة فى ما لا تتمّ فيه الصّلاة منفردا من الحرير مشكل، لأنّ رواية الحلبى لم يكن فيها مقتضى الحجية لضعفها باحمد بن هلال و عدم تمامية وجه لرفع ضعف أحمد بن هلال و بعد ضعفها لا يمكن الاعتماد بها.

الجهة الخامسة: [فى حرمة لبس الحرير وضعا و تكليفا مختصة بالرجال]

لا إشكال فى كون حرمة اللبس وضعا و تكليفا فى الحرير مختصا بالرجال، و خروج النساء عن هذا الحكم لدلالة بعض الروايات على ذلك و تسلّم ذلك عند أصحابنا، و لو فرض وجود رواية دالّة على شمول الحرمة للنساء أيضا فمطروح أو مؤول، لكون جواز لبسه

للنساء من المسلمات، فلا ينبغى الاشكال فى ذلك، و امّا حكم الخنثى فيأتى إنشاء اللّه عند تعرض حكم الخنثى فى بيان حكم لبس الذهب.

المسألة الخامسة: لا يجوز لبس الذهب للرجال و لا الصّلاة فيه

اشارة

، بمعنى فساد الصّلاة بلبسه و الحكم فى الجملة مسلم عندنا و عند مخالفينا من حيث حرمة لبسه تكليفا، و كذا فساد الصّلاة بلبسه حالها ممّا لا ينبغى الاشكال فيه عندنا، و استدل على كلا الحكمين ببعض الروايات نذكر بعضه تيمنا:

[فى ذكر الاخبار الدالّة على حرمة لبس الذهب للرجال]

الرواية الاولى: ما رواه روح بن عبد الرحيم عن أبى عبد اللّه ع

(قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لأمير المؤمنين عليه السّلام: لا تختم بالذهب، فإنّه زينتك فى الآخرة). «۱»

و هذه الرواية كما ترى تدلّ على خصوص لبس الخاتم و النهى عنه، و لا يكون مربوطا بمانعيته للصّلاة، مضافا إلى ما يأتى فى رواية اخرى بأنّ النهى كان من

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۳۰ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بأمير المؤمنين عليه السّلام لا غيره.

الرواية الثانية: ما رواها جراح المدائنىّ عن أبى عبد اللّه ع

(قال: لا تجعل فى يدك خاتما من ذهب). «۱»

و هذه الرواية أيضا لا تدلّ إلّا على النهى عن لبس خصوص خاتم الذهب.

الرواية الثالثة: ما تنتهى سندها بعمار بن موسى عن أبى عبد اللّه ع

(فى حديث قال: لا يلبس الرجل الذهب، و لا يصلّى فيه، لأنّه من لباس أهل الجنة). «۲»

و هذه الرواية مع قطع النظر عن الاشكال فى اعتبار سندها، تدلّ على حرمة لبس الذهب للرجال و عدم جواز الصّلاة فيه.

الرواية الرابعة: ما رواها موسى بن أكيل النميرى عن أبى عبد اللّه ع

(فى الحديد إنّه حلية أهل النار، و الذهب إنّه حلية أهل الجنة، و جعل اللّه الذهب فى الدنيا زينة النساء، فحرم على الرجال لبسه و

الصّلاة فيه). «۳» الحديث.

و هذه الرواية مع قطع النظر من الاشكال فى سندها تدلّ على حرمة لبس الذهب للرجال و الصّلاة فيه لهم.

الرواية الخامسة: ما رواها عبيد اللّه بن على الحلبى عن أبى عبد اللّه ع

(قال:

قال على عليه السّلام: نهانى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم- و لا أقول: نهاكم- عن التختم بالذهب، و عن ثياب القسّى، و عن مياثر الارجوان، و عن الملاحف المفدمة و عن القراءة

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۳۰ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۴ من الباب ۳۰ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

(۳)- الرواية ۵ من الباب ۳۰ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

و أنا راكع). «۱»

الرواية السادسة: ما رواها جابر الجعفى

(قال: سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول:

ليس على النساء أذان، إلى أن قال: و يجوز للمرأة لبس الحرير و الديباج فى غير صلاة و إحرام، و حرم ذلك على الرجال إلا فى الجهاد، و يجوز أن تتختّم بالذهب و تصلى فيه، و حرّم ذلك على الرجال إلّا فى الجهاد). «۲»

و غيرها من الروايات و ما تعرض منها لحكم الصّلاة هى الرواية الثالثة و الرابعة و السادسة.

[مناقشة المسألة]

اشارة

إذا عرفت ذلك نقول: إن الكلام فى هذه المسألة يقع فى مواضع:

الموضع الأول: [فى حرمة لبس الذهب للرجال بالحرمة التكليفية لا اشكال فيه]

اشارة

ينبغى الاشكال و التردد فى حرمة لبس الذهب للرجال بالحرمة التكليفية، لما يرى من تسلم ذلك عند المسلمين، كما يظهر ذلك للمراجع من شهرة ذلك الحكم فى الصدر الأول، كما يستكشف ذلك من الروايات المذكورة فى طرق العامة، و كذلك لا مجال

لـدعوی خلاف ذلک عندنا، کما یظهر ذلک من کلمات کل من تعرض للحکم، و یظهر ذلک من الأخبار الواردة فی الباب، فلا وجه للتردید فی هذا الحکم.

و أمّا الحرمة الوضـعیة- أعنی: فساد الصّـلاة بلبس الذهب للرجال- فقد یقال فی وجه ذلک بکون المورد من صغریات اجتماع الامر و النهی بدعوی أنّه إذا لبس الرجل الذهب و صلّی فیه، ففی عین کون هذا الصّلاة الخارجی صلاة یکون تصرفا

---

(۱)- الروایة ۷ من الباب ۳۰ من أبواب لباس المصلی من الوسائل.

(۲)- الروایة ۶ من الباب ۱۶ من أبواب لباس المصلی من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۳۱

فی اللباس الـذهب، فاجتمع الامر و النهی فی موضع واحـد، لأنّ هـذا الفعل من باب کونه صـلاة واجب، و من باب کونه التصـرف فی الذهب حرام.

و فیه أمّا أوّلا فلأنّه إذا لم یکن لباس الـذهب ساترا للمکلف، بل کان لباسه بدون أن یکون ساترا لعورته فی الصّـلاة، فلم یکن اجتماع أصلا، لأنّه فی هذه الصورة لم یکن لبسه شرطا حتّی یقال: باعتبار کونه شرطا للصّلاة واجب، و باعتبار کونه لبس الذهب حرام، بل فی هذه الصورة یکون ذلک من المقارنات الاتفاقیة للصّلاة، و غیر مربوط بباب الاجتماع أصلا، فلم یکن اتحاد أصلا،

و ثانیا نقول: بأنّه لو فرض کونه ساترا بأن ستر حال الصّـلاة عورته باللباس الذهب، فلو فرض کون لبسه واجبا، فلا یمکن أن تجتمع مع المحرّم بناء علی عدم جواز اجتماع الامر و النهی، فعلی هذا نقول: إن قلنا بمقالة المحقّق الخراسانی رحمه اللّه فی الشـروط بأنّ الشرط لیس دخله فی المرکب بنحو دخـل الأـجزاء بمعنی: أنّ الأـجزاء فی المرکب و إن انبسـط الامـر بـالمرکب علی فوق الأـجزاء و انبسـط علیها، فصار کل جزء مأمورا به و تعلق به الامر، و لکن الشرائط لیس کذلک، بل المرکب مقید به، و بعبارة اخری یکون التقیید عقلیا، و إلّا فلیس من ناحیة المولی أمر متعلق بالشـرائط، بل العقل یحکم باتیان المشـروط مع الشرط، لما یری من تقید المرکب المشروط به و عدم حصوله بدونه، فإنّ کان الامر کذلک، فلا إشـکال فی عدم کون ما نحن فیه من صغریات الاجتماع، لأنّه لا أمر علی الشرط بل المشروط، مقید بالقید، و العقل یحکم باتیان المشروط مع الشرط، فلا یجتمع الامر و النهی.

نعم، إن قلنا بأنّ الامر علی المرکب، کما ینبسط علی الاجزاء، کذلک ینبسط علی الشروط، و یکون مرجع الشروط إلی الاجزاء، و تقع کالأجزاء تحت الأمر،

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۳۲

فیکون محـل الکلام- أعنی: صورة کون لباس الـذهب ساترا- من صـغریات اجتماع الامر و النهی، و مع ذلک لا یتم هـذا الاسـتدلال، لأـنّه لو فرض کون مـا نحن فیه من صـغریات باب الاجتماع، و لکن هـذا یفیـد لمن یقول بالامتناع، و أمّا نحن فقلنا فی الاصول بجواز الاجتماع.

[فی ذکر اشکال و دفعه]

و لو قیـل: بـأنّه بعـد کون لبـاس الـذهب ممّا یحرم لبسه تکلیفا، کما هو المشـهور عنـدنا، بل عنـد غیرنا من المسـلمین، فعلی ما قلنا فی الاصول من أنّ العبادیات لا بـد فیها من قصـد التقریب، و لا بدّ فی عمل العبادی أن یکون بحیث یقبل أن یتقرّب به، و إذا کان العمل عملا یکون طغیانا للمولی و معصیة له، لا یکون مقرّبا.

فنقول: إنّه بعـد کون لبس الـذهب حراما بالحرمـة التکلیفیـة، فإذا صـلّی فی الـذهب سواء کان ساترا أو غیر ساتر، فهو فی هذه الصّـلاة یعصـی المولی، و یکون طاغیا له، لأنّ بهـذا العمل لابس للـذهب، و الحال أنّ ذلک حرام علیه، فلا یقبل هـذا العمل أی: هذه الصّـلاة

لأنّ یصیر مقربا، فإذا لم یکن قابلا لأنّ یتقرب به، بل علمه بهذا الاعتبار مبعّده عن المولی، فلا یقبل لأنّ تصیر صلاته عبادة، فتفسد صلاته فی اللباس الذهب.

نقول: بأنّه بعد کون المحرم فی الحریر و کذا فی الذهب، لبس لباس الحریر و الذهب و لم یکن المصلی فی صلاته- أعنی: فی هذا العمل العبادی- فاعل شیء یکون طغیانا علی المولی و عصیانا له، کی یکون مضرا بمقربیة العبادة، لأنّ المحرم نفس اللبس، و لم یکن کالغصب کل تصرف و قلب و تقلیب منه حراما، حتّی یکون فی أفعال الصّلاة فاعلا لما یکون عصیانا للمولی، بل فی الذهب و الحریر یکون اللباس حراما، و هو غیر مربوط بالصّلاة، فلا تفسد الصّلاة لأجل لبس الذهب

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۳۳

و الحریر حتّی یستشکل بنا، و یقال: بأنک قلت: بأنّ فی العبادات لا بد من کون المحلّ بحیث یکون قابلا للتقرب، و مع لبس المحرّم لیس العمل کذلک، لما قلنا فی دفعه، و یأتی ما یناسب ذلک فی طی اعتبار عدم کون الثوب ممّا لا یجوز له التصرف کالغصب، فعلی هذا التمسک بهذا الوجه لبطلان الصّلاة فی الذهب فاسد، و لا وجه لأنّ یقال بطلان الصلاة فی الذهب لأجل هذا.

و قد یقال فی وجه فساد الصّلاة فی لباس الذهب من باب کون الامر بالشیء یقتضی النهی عن ضده الخاص، فیقال: لبس الذهب حرام، فیجب نزعه، فکلّ ما یکون ضد هذا الواجب فهو حرام، لأنّ الامر بالشیء یقتضی النهی عن ضده، و الصّلاة فی هذا الحال من جملة أضداد هذا الواجب، فیجب ترکه، و النهی فی العبادة موجب للفساد.

و فیه- مضافا إلی إمکان أن یقال: بأنّه علی فرض تمامیة هذا الاستدلال، ففی صورة إمکان نزع الثوب المغصوب مع الاشتغال بالصّلاة مثل ما إذا لم یکن ساترا، فلا ینافی الامر بالنزع مع الصّلاة، و لا یضاده الصّلاة حتّی یستلزم الامر بالنزع فساد الصّلاة من باب کونها ضدا للواجب، و هو النزع- نقول: إنّه قد مرّ منا فی الاصول عدم اقتضاء الأمر بالشیء للنهی عن ضده الخاص، فلا یتم هذا الاستدلال لفساد الصّلاة فی اللباس الذهب، فالاولی للتمسک بفساد الصّلاة فی اللباس الذهب بعض ما قدمناه من الروایات الدالّة علی عدم جواز الصّلاة فیه المستفاد منه فساد الصّلاة إمّا من باب کون النهی المتعلّق بالمرکبات العبادیة إرشاد إلی فساد هذا المرکب مع النهی و عدم کون النهی، فی مثل هذه الموارد هو النهی التکلیفی.

و إمّا من باب أنّه و لو کان النهی حتّی فی مثل هذه الموارد ظاهرا فی النهی

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۳۴

التکلیفی لا- الوضعی، و لکن بعد تعلق النهی بالعبادة نقول: بفساد العبادة، لأنّ النهی بنفس العبادة مستلزم لفسادها، کما مر فی النهی عن العبادات فی الاصول تفصیل ذلک، و دلالة بعض الروایات کروایة موسی بن أکیل، و روایة عمار علی عدم جواز الصّلاة فی اللباس الذهب واضح، و لا ینبغی الاشکال فی سندها بعد کون المسألة مشهورا عند کل من تعرض لها.

الموضع الثانی: [فی ما کان مموها بالذهب لا یجوز لبسه]

لا یجوز لبس ما یکون مموها بالذهب مثل إذا کان ظاهر الثوب بتمامه مذهبا و إن کان باطنه غیر الذهب لشمول الدلیل، لأنّ هذا عرفا لبس الذهب و لا یجوز لبس الذهب لما قلنا.

الموضع الثالث: هل یجوز شدّ الأسنان بالذهب أم لا؟

اعلم أنّ الاسنان تارة یشدّ بالذهب بأن یربط بعضها مع بعض الآخر، أو بالسّن المصنوعی بوسیلة قطعة صغیرة من الذهب کالخیط. و

تارة یستر ظاهر الأسنان به بحیث یکون ظاهر الأسنان بتمامه ذهبا، کما یکون فعلا متعارفا عند بعض.

لا یخفی علیک أنّ ما ورد من الروایات فی هذا الباب: مثل الروایة الّتی رواها محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السّلام فی حدیث: (أنّ أسنانه استرخت فشدّها بالذهب) «۱».

و الروایة الّتی رواها الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: سألته عن الثنیة تنفصم أ یصلح أن تشبک بالذهب؟ و إن سقطت یجعل مکانها ثنیة شاة؟ قال: نعم إن شاء

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۳۱ من أبواب لباس المصلی من الوسائل.

فلیضع مکانها ثنیة شاة لیشدها بعد أن تکون ذکیة). «۱»

و الروایة الّتی رواها عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: سألته عن الرجل ینفصم سنّه أ یصلح له أن یشدّه بالذهب؟ فإنّ سقطت أ یصلح أن یجعل مکانها سن شاة؟ قال: نعم إن شاء لیشدّها بعد أن یکون ذکیة) «۲» لا تدلّ إلّا علی جواز شدّ الأسنان بالذهب، و لکن بعد ما لا ندری کیفیة شد الأسنان بالذهب، و ما هو متعارفه فی زمن صدور الروایة، فیشکل الحکم بجواز شدّ الاسنان بکلا نحویه خصوصا النحو الثانی.

و أمّا بعض الروایات المطلقة المتقدمة المستفادة منها عدم جواز لبس الذهب فی الصّلاة و غیرها، فنقول: فتارة نقول بکون علّة عدم جواز لبس الذهب، هو کونه زینة، و بعبارة اخری یستفاد من هذه الروایات کون المحرّم هو التزین بالذهب، و تارة نقول بعدم کون علّة الحرمة هذا، بل غایة ما یستفاد منها هو حرمة اللبس، و علی کل تقدیر تارة یقع الکلام فی شدّ الأسنان علی نحو الأول، و تارة فی شدّها علی النحو الثانی.

أمّا شدّ الأسنان بالنحو الأوّل فیشکل الحکم بحرمته إلّا أن نقول:

بکون الحرمة هی التزین، و کان بنحو یعدّ تزیّنا، و لا یبعد عدم صدق الزینة علی نوعها، لعدم ظهور الذهب أصلا، لاتصاله بالأسنان من الداخل، و لا یحسب زینة، و علی کل حال إن عدّ زینته فلا یجوز و إلّا فجائز، لعدم صدق اللبس فی ذلک، خصوصا مع عدم بعد فی شمول الروایات المتقدمة فی شد الأسنان لهذه الصورة.

---

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۳۱ من أبواب لباس المصلی من الوسائل.

(۲)- الروایة ۳ من الباب ۳۱ من أبواب لباس المصلی من الوسائل.

و أمّا شدها علی النحو الثانی، فإنّ قلنا بأنّ علّة الحرمة هو التزین فلا إشکال فی کون ذلک تزینا، فهو حرام، نعم یمکن أن یقال بعدم صدق التزین فی ما لم یظهر، مثل أن یعمل ذلک فی بعض الأسنان الّذی لا یظهر حین التکلم و فتح الفم.

و أمّا إن قلنا: بعدم معلومیة کون وجه الحرمة هو التزین، بل غایة ما یستفاد من الروایات المطلقة هو عدم جواز لبس الذهب سواء عدّ زینة أم لا، فیشکل الحکم بالحرمة، للإشکال فی صدق اللبس علی ذلک، و لا یبعد دعوی عدم صدق اللبس علیه.

ثمّ إنّه علی تقدیر عدم دلالة إطلاقات الواردة فی عدم جواز لبس الذهب إلا علی لبس الذهب لا من باب التزین، فلا إشکال فی خروج شدّ الاسنان به موضوعا عن تحت هذه الاطلاقات و لو لم یکن فی البین بعض الروایات الدالّة علی جواز شدّ الاسنان بالذهب، لعدم کون ذلک لبس الذهب.

و أمّا علی تقدیر کون العلة فی حرمة لبسه هو حرمة التزین به، فعلی الفرض یقع التعارض بین الاطلاقات الأولیّة فی الذهب، و بین

بعض ما یدلّ علی جواز شدّ الاسنان به المتقدم ذکره.

و یمکن أن یقال بکون النسبة بینهما عموما من وجه، لأنّ الاطلاقات تدلّ علی حرمة التزین بالذهب سواء کان التزین بشدّ الاسنان أو بغیره، و هذه الروایات تدلّ علی جواز شدّ الأسنان به سواء کان زینة أو لا، و لا یبعد کون هذه الأخبار أظهر بالنسبة إلی مورد الاجتماع، و هو صورة شد الاسنان بالذهب مع کونه تزینا عرفا.

و لکن بعد ما قلنا من کون شدّ الأسنان علی نحوین، ففی صورة الاولی یمکن دعوی جوازه، لعدم کونه فی الغالب تزینا، و إمکان دعوی انصراف الاطلاقات عن

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۳۷

مثل هذا النحو من التزین، و أمّا فی الصورة الثانیة فإنّ قلنا بأنّ التزین بالذهب حرام، فإنّ کان شدّ الاسنان زینة فیشکل الحکم بالجواز، لما قلنا من عدم دلیل علی کون شدّ الأسنان بالذهب فی زمن صدور الروایات علی نحو یشمل هذه الصورة، و علی الفرض یحرم التزین به و هذا تزین، فهو حرام و من أجل هذا أعنی: احتمال کون متعارف خاص فی زمن صدور الروایة، و کون الروایات الواردة الدالّة علی جواز شدّ الاسنان به ناظرة إلی ما هو المتعارف، و لا ندری ما هو المتعارف، و احتمال کونه علی غیر هذین النحوین المذکورین، فیشکل الحکم بالجواز فی القسم الأوّل من القسمین الاولین فی شدّ الاسنان، نعم یمکن الالتزام بالجواز فی صورة الاضطرار. «۱»

الموضع الرابع: [هل علّة حرمة لبس الذهب هی التزین]

هل یکون العلّة فی حرمة لبس الذهب للرجال تکلیفا و وضعا من باب کون ذلک تزینا، و ثمرة ذلک إنّا لا بد من أن ندور فی کون ذلک محرما مدار صدق التزین و عدمه، فکلما صدق التزین کان حراما، و کلما لم یکن تزینا لا یکون حراما أو لیس ذلک، بل غایة ما یستفاد من الروایات هو عدم جواز لبسه سواء کان زینة أم لا، ففی کل مورد لم یصدق اللبس لیس بحرام لا تکلیفا و لا وضعا.

منشأ کون علّة الحکم هو التحلی و التزین، هو ما ورد فی بعض الروایات الواردة فی الباب مثل قوله علیه السّلام فی ضمن روایة موسی بن أکیل النمیری (و جعل اللّه الذهب فی الدنیا زینة للنساء، فحرم علی الرجال لبسه و الصّلاة فیه) حیث یشعر منها بأنّ حرمة لبسه علی الرجال یکون من باب کون الذهب زینة للنساء فی الدنیا

---

(۱)- و اعلم أنّ ما بینت فی الموضع الثالث لیس بتمامه من إفادات سیدنا الاستاد مدّ ظله و لا انتسب کله به.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۳۸

بقرینة تفریع الحرمة علی ذلک فی الروایة، أو ما ورد فی بعضها من أنّ الذهب زینة فی الآخرة، مثل ما ورد فی نهی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علیا علیه السّلام من التختم بالذهب، أو ما ورد فی بعضها من أنّ ذلک حلیتک فی الجنة خطابا بعلی علیه السّلام، و لکن بعد عدم الجزم بکون ذکر ذلک من قبیل العلة، ففی المسألة وجهان.

الموضع الخامس: لا ینبغی الاشکال فی حرمة لبس الخاتم من ذهب

أمّا بناء علی کون المحرم هو التزین بالذهب، فواضح لأنّ ذلک تزین به، و أمّا بناء علی عدم کون وجه الحرمة ذلک، فیقال: إنّ خصوص ذلک منصوص لورود بعض الروایات فی خصوص حرمة التختم بالذهب هذا فی حرمته بالحرمة التکلیفیة. «۱»

الموضع السادس: لا إشكال فی كون حرمة لبس الذهب و التختم به

و كذا حرمة لبس الحرير مخصوصا بالرجال، فيجوز لبس الذهب و الحرير للنساء و صحة صلاتهنّ فيهما، لتسلم ذلك، و دلالة بعض الروايات، و ما ورد على خلاف ذلك أعنى: على شمول الحكم للنساء أيضا فمطروح أو مؤول.

الموضع السابع: [حكم لبس الخنثى الذهب و الحرير]

هذا كله فی تكليف الرجال و النساء بالنسبة إلى لبس الذهب و الحرير، و أمّا الخنثى فقد يقال: بعدم الاشكال فی لبسهما له، لعدم علمه بكونه رجلا- فلا- يتنجّز هذا التكليف فی حقّه، و لكن التحقيق كما بيّن فی الاصول هو أنّها مع فرض الالتزام بعدم كونها طبيعة ثالثة مكلف بمقتضى العلم الاجمالی إمّا بتكاليف الرجال أو بتكاليف النساء، لأنّها إمّا منهم أو منهنّ، فيحكم العقل بترك ما يختص

---

(۱)- أقول: و أمّا حرمته الوضعية فأيضا واضح بناء على كون وجه حرمة الصّلاة فی الذهب حرمة التزين به لصدق التزين بالذهب بالتختم به، و أمّا لو لم نقل بذلك فيدل على الحكم الرواية السادسة الّتی قد منا ذكرها فی صدر المبحث، و لا وجه للاشكال فی سندها مع كون الشهرة على طبقها، فتأمل. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۳۹

بالرجال من الألبسة، و ترك ما يختص بالنساء من الألبسة حتّى يقطع ببراءة ذمتها من التكليف المردد فی البين، فعلى هذا لا يجوز لها لبس الذهب و الحرير و الصّلاة فيهما، هذا كله فی حكم الخنثى فی هذه المسألة.

الموضع الثامن: و أمّا محمول الذهب

مثل أن يكون حاملا لدينار الذهب أو حلّى من الذهب فاما أن يكون زينة بنظر العرف و ان كان محمولا فبناء على كون المحرّم مطلق التزين به، فيكون حمله حراما، و أمّا و إذا لم يكن زينة أ و لم يكن لباسا و إن عدّ زينة بناء على عدم كون الحرمة دائرة مدار صدق التزين، بل تكون دائرا مدار صدق اللباس، فلا يكون محمولاه حراما، هذا تمام الكلام فی لبس الذهب للرجال.

المسألة السادسة: لا تجوز الصّلاة فی الثوب المتعلّق بالغير مع عدم إذنه،

اشارة

و ينبغی عنوان المسألة بهذا النحو، لا- بالنحو المذكور فی عبارة شرايع، و هی هذه (الثوب المغصوب لا تجوز الصّلاة فيه) «۱» لأنّ المعتبر فی الغصب هو استيلاء الغاصب على المغصوب، و على هذا ليس كلّ ما يكون تصرّفا فی ملك الغير غصبا، مثل ما إذا ورد شخص ضعيف فی ملك شخص قوىّ لا- يمكن له الاستيلاء على هذا الملك، و لكن كان دخوله على غير رضاه، فهو تصرف فی ملك الغير بغير إذنه و الحال أنّ ذلك ليس من مصاديق الغصب، كما أنّ الغصب ليس دائرا مدار التصرف بهذا النحو أعنى: مثلا فی المثال بالدخول فی الملك، بل يصدق الغصب بصرف الاستيلاء عليه و إن لم يدخل فيه، مثل سد باب هذا الملك عدوانا، و جعل مفتاحه فی جيبه قهرا عليه، فيصدق أنّه غاصب لذلك الملك، و ما يكون مانعا للصّلاة، و لا تجوز الصّلاة

(۱)- جواهر الکلام، ج ۸، ص ۱۴۱.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۴۰

فیه هو صرف کون الثوب ثوبا لا یکون الشخص مأذونا فی تصرفه و إن لم یکن غاصبا، فتبطل الصّلاة فیه، فلأجل هذا ینبغی عنوان المسألة کما قلنا لا کما قیل.

[لا نصّ دالّ علی بطلان الصّلاة فی ثوب الغیر]

إذا عرفت ذلک نقول بعونه تعالی: إنّه لیس فی هذه المسألة، و لا فی مسئلة بطلان الصّلاة فی المکان الغیر المأذون، نص وارد عن أهل البیت: یدلّ علی بطلان الصّلاة فی المسألتین، و کذلک لیس فیهما علی بطلان الصّلاة و اعتبار عدم کون لباس المصلّی و مکانه من الغیر إلا بإذن من المالک إجماع أو شهرة کاشفة عن وجود نص فی المسألتین.

و من حکم من القدماء و المتأخرین رضوان اللّه علیهم بالفساد فی ثوب الغیر و ملک الغیر بغیر اذن الغیر قال بذلک بمقتضی قاعدة اصولیة: إمّا من باب عدم حصول قصد التقرب من المصلّی کما یظهر من کلمات بعض القدماء، و إمّا من باب عدم جواز اجتماع الامر و النهی کما یظهر من بعض اخر من الفقهاء، و دعوی الاجماع أو الشهرة الّتی یری فی کلمات بعض المتأخرین ممّا لا أصل له، فإذا لم تکن شهرة و لا إجماع کاشف عن نص و لم یصل إلینا روایة یمکن الاستشهاد بها للفساد فلا بد من ذکر وجه اخر علی الفساد و تطبیق الفساد علی بعض القواعد الاصولیة.

إذا فهمت ما تلونا علیک نقول: أمّا من التزم بامتناع اجتماع الامر و النهی أعنی: التزم بکون المسألة المبحوثة من صغریات الاجتماع، فهو فی سعة فی هذه المسألة و مسئلة المکان، لأنّه بعد عدم جواز الاجتماع و لزوم تغلیب جانب النهی، فتکون النتیجة هی فساد الصّلاة فی الثوب و المکان الغیر المأذون.

و أمّا من یقول بجواز اجتماع الامر و النهی، کما هو مختارنا فی الاصول، لما قلنا من أنّ أقوی و أمتن ما استدل به للامتناع هو ما أفاده استادنا العلّامة رحمه اللّه فی الکفایة من قضیة التضاد بین الأحکام، و لا یمکن للمولی الأمر بالضدین فی ان واحد فی

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۴۱

موضوع واحد، و قلنا: بأنّ رفع هذا الاشکال لا یمکن بما یظهر من بعض من توجیه یمکن معه جعل الموضوع متعددا کی یکون مرکز الأمر موضوعا و مرکز النهی موضوعا اخر، فلا اجتماع لأنّ الموضوع واحد، و بالحمل الشائع یعدّ حرکات الصلاتیة حرکات صلاتیة، و مع ذلک بالحمل الشائع یعدّ تصرفا فی ثوب الغیر أو ملک الغیر، بل قلنا فی مقام دفع ما أفاده المحقق الخراسانی رحمه اللّه فی بیان الامتناع بأنّ التضاد بین الأحکام ممنوع، من باب أنّ ما شاع من کون نسبة الحکم بموضوعه نسبة العرض بمعروضه، فیکون الحکم عارضا للموضوع، حتّی یستشکل بأنّ الموضوع الواحد غیر قابل لعروض عرضین متضادین علیه، و ذلک محال لاستحالة اجتماع الضدین فاسد، بل إذا لوحظ نحوة صدور البعث و الزجر من المولی، و ملاحظته لما یبعث نحوه أو یزجر عنه یری أنّ باعتبار ملاحظته المطلوب أو المزجور عنه فی نفسه قبل البعث و الزجر، کونهما طرف الاضافة فهو یلاحظ مثلا شیئا و باعتبار جهة من جهات یرید وجوده فی الخارج من العبد، فینبعث نحوه، فباعتبار إضافة ما صدر من المولی من البعث أو الزجر بنفس المولی من باب صدوره منه، و بعبارة اخری من باب قیام الصدوری به، فیقال به الامر، و له إضافة إلی المبعوث منه، فیقال به المأمور، و له إضافة إلی المبعوث إلیه فیقال به المأمور به، و هکذا فی طرف النهی، فیکون المأمور به طرف الاضافة من باب إضافة ما صدر به، و کذلک المنهی عنه یکون طرف الاضافة، فلیس المأمور به معروض الحکم، بل طرف الاضافة، و ما یکون مستحیلا هو کون شیء واحد فی ان واحد معروضا لعرضین متضادین، و أمّا کون شیء واحد من حیث طرف إضافة أمر و من حیث اخر طرف إضافة امر اخر غیر محال، و فی المقام

یکون الامر کذلک، لأنّ ما یکون مطلوبا و تعلق به البعث حیث

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۴۲

غیر حیث تعلق به النهی و الزجر، مثلا- فی الصّلاة و الغصب ما هو مطلوب المولی لیس إلا حیث الصلاتیة لا غیر، و لا یقبل لدخول حیثیات اخری تحت المطلوب، لأنّ المطلوب علی الفرض لیس إلّا حیث الصلاتیة سواء کان هذا الحیث مقارنا مع حیثیات اخری أم لا؟ و کذلک المزجور عنه لیس إلا حیث الغصبیة لیس الّا، فالمبعوث إلیه حیث غیر حیث المزجور عنه، فعلی هذا لا یکون اجتماع، و قد بیّنا مفصلا شرح الدلیل فی الاصول، و لیس هنا محل ذکره.

فإذا کان الأمر کذلک و کنا من القائلین بجواز اجتماع الامر و النهی، فمن هذا الحیث لا یمکن لنا الحکم بفساد الصّلاة فی الثوب الغیر المأذون فی تصرفه، و کذلک فی مکان الغیر المأذون فی تصرفه، فلا بدّ لنا فی الحکم بالفساد فی المسألتین من وجه اخر، و کما قلنا لا وجه للتمسک بالاجماع أو الشهرة علی فساد الصّلاة فی لباس الغیر المأذون من المالک التصرف فیه، و کذلک فی مکان الغیر المأذون من المالک من التصرف فیه لعدم وجود إجماع و لا شهرة کاشفة عن وجود نص عند القدماء لم یبلغ بأیدینا، و لکن کما بیّنا فی الاصول أیضا نقول بفساد العبادة فی موارد الاجتماع.

[وجه بطلان الصّلاة فی المغصوب عدم کونها مقرّبا]

و الوجه فی ذلک هو أنّه بعد کون العبادة ممّا یکون المعتبر فی إطاعته هو قصد التقرب و إتیانه بعنوان العبودیة للمولی، فلا بدّ فی حصول الامتثال فیها من إتیانها بنحو یکون العمل مقرّبا للمولی، و لیست العبادات کالتوصلیات فإنّ الغرض فیها یحصل بمجرد إتیانها فی الخارج علی أیّ وجه اتفق و إن لم یکن مقربا، فیسقط الغرض فیها بحصولها، و أمّا العبادات فلا یحصل الغرض فیها إلا إذا أتاها المکلف علی وجه التقرب، فإذا کان کذلک، فمن الواضح أنّ العمل إن کان عصیانا و طغیانا علی المولی، فلا یقبل لأنّ یتقرّب به، و فیما إذا کان مورد تصادق عنوان الواجب

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۴۳

و الحرام، و بعبارة اخری یکون الفعل مجمع العنوانین من باب کونه مورد إضافة الاضافتین بحیثیة مورد إضافة الامر و بحیثیة مورد إضافة النهی، لو اختار المکلف من العبادة هذا الفرد الّذی یکون مجمع العنوانین بسوء اختیاره، فلم یکن هذا الفرد مقربا، فلو اختار فی مقام امتثال الأمر المتعلّق بالصّلاة الصّلاة مع اللباس المغصوب، أو فی مکان المغصوب، فهو فی هذه الصّلاة أعنی: فی أفعال الصّلاة من رکوعه و سجوده و غیرهما عاصیا و طاغیا بالنسبة إلی المولی، لأنّ افعال الصلاتیة مجتمع مع التصرف فی الغصب، فهذه الصّلاة غیر قابلة لأنّ تصیر مقربة للعبد بالمولی، فتفسد صلاته هذه، لعدم حصولها علی الوجه المعتبر فی العبادة، مع فرض کونها عبادة، و لا بدیته حصولها فی الخارج علی وجه العبودیة، فلأجل هذا نقول: بفساد الصّلاة فی الثوب المغصوب، أو مکان المغصوب.

و ممّا مرّ یظهر لک أنّ الحکم بفساد الصّلاة لیس من باب کون المورد من صغریات الاجتماع و کونه محالا، لما قلنا من أن مختارنا جواز الاجتماع، لأنّ تمام مطلوب المولی و مزجوره لیس إلا حیث یکون مورد ارادته و کراهته بلا نظر إلی حیثیات اخری یقارنها فی الوجود الخارجی، و لا یتعلق طلبه إلا بنفس إیجاد الطبیعة أو ترکها، و أمّا المکلف فحیث أنّه بحسب حکم العقل مخیر بین اختیاره فی مقام امتثال الأمر أیّ فرد من الطبیعة یشاء، فهو بسوء اختیاره اختار فردا یجامع مع ما هو مزجور المولی، فلا یقبل هذا الفرد لصیرورته مصداقا للعبادة، فلذلک نقول: بفساد الصّلاة مع الثوب أو فی المکان المغصوب.

و بما قلنا فی لباس المغصوب و المکان المغصوب من بطلان الصّلاة فیهما لا- یمکن أن یقال: ببطلان الصّلاة فی لباس الحریر و الذهب، لأنّ أفعال الصّلاة من الرکوع و السجود تصرفا فی المغصوب الّذی یکون هذا التصرف حراما، فتکون

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۴۴

نفس العبادة من أجل ذلك طغيانا و عصيانا، و لا تقبل لأنّ يتقرب بها، و أمّا فى لباس الحرير و الذهب فحيث إنّ المحرم لبس الذهب و الحرير، لا- تصرفاته حتّى يكون الشخص فى أفعال الصّلاة فاعلا للمحرّم من باب تصرفه المحرم، فلا يكون لابس لباس الذهب و الحرير بعبادته عاصيا و طاغيا فتمشى منه قصد القربة.

المسألة السابعة: قال المحقّق رحمه اللّه «۱» فى الشرائع:

اشارة

لا تجوز الصّلاة فى ما يستر ظهر القدم كالشمشك، و يظهر من بعض الكلمات عدم جواز الصّلاة فى الشمشك (بضم الأوّل و كسر الثانى أو بضمّ الأوّلين و سكون الثالث) و النعل السندى، فنقول مقدّمة:

بأنّا بعد الفحص لم نجد فى اللغة تعرضا للشمشك و النّعل السندى حتّى نفهم ما هو الموضوع له لهذين اللفظين، نعم قال فى برهان قاطع بأنّ (جمشك بر وزن اندك بمعنى جمشاك است كه كفش و پاى‌افزار باشد، و باين معنى با جيم فارسى هم امده است) ثمّ قال فى موضع اخر (چمشاك بر وزن أفلاك پاافزار و كفش را گويند، و باين معنى بجاى شين قرشت نون هم امده است) ثمّ قال فى موضع اخر (چمناك بفتح أول بر وزن نمناك پاى‌افزار و كفش را گويند) و ينقل بعض طلاب جيلان بأن المعمول فى هذا العصر يكون نوعا ممّا يلبس بالرجل يستر ظهر القدم و يقال به.

و قد يحتمل كون الشمشك ما ذكر فى برهان القاطع، و ما يكون معمولا عند أهل بعض البلاد فعلا، و لكن مع ذلك لا مدرك تطمئن النفس بكونه هو الشمشك الوارد فى الكلام الفقهاء، و كذلك لا يعلم ما هو الموضوع له للفظ النعل السندى، و أنّ كيفيتهما على أىّ نحو كانت.

[مناقشة المسألة]

اشارة

إذا عرفت ذلك يقع الكلام فى حكم المسألة، فنقول: يقع الكلام فى مقامين:

---

(۱)- جواهر الكلام، ج ۸، ص ۱۵۳؛ شرايع الاسلام، ج ۱، ص ۵۹.

المقام الأول: [فى ذكر وجوه حرمة الصّلاة فى الشمشك و النعل السندى]

اشارة

فى أنّه هل يحرم الصّلاة فى الشمشك و النعل السندى أم لا؟

و ما يمكن أن يكون وجها لعدم جواز الصّلاة فيهما، و قيل فى وجهه امور:

الامر الأول:

ما يظهر من بعض الكلمات من أنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و أصحابه و التابعين لم يلبسوهما فى الصّلاة، فلا يجوز لبسهما فى الصّلاة لنا.

و فيه مع تسليم عدم لبسهما النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، فليس ذلك موجبا لعدم جواز الصّلاة فيهما، و إلّا فيلزم عدم جواز نوع الألبسة المعمولة فى أعصارنا الّتى لم يلبسها صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

الامر الثانى:

الرواية ۱ من الباب ۲۶ من أبواب صلاة الجنازة من كتاب الطهارة ما رواها سيف بن عميرة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: لا يصلّى على جنازة بحذاء، و لا بأس بالخف). «۱»

و فيه مع قطع النظر من احتمال خصوصية لصلاة الجنازة، بأنّ الحذاء على ما يظهر من كلام بعض أهل اللغة هو النعل، و على كل حال ليس وضعه بحيث يغطى ظهر القدم، و لم يكن له ساق.

الامر الثالث:

ما روى مرسلا فى الوسيلة، و هذه عبارة بن حمزة رحمه اللّه فى الوسيلة فى اللباس (و روى أنّ الصّلاة محظورة فى النعل السندى و الشمشك) و ما فى مقنعة مفيد رحمه اللّه من إفتائه على عدم الجواز حيث قال رحمه اللّه (و لا يجوز أن يصلّى فى النعل السندى حتّى ينزعها و لا يجوز الصّلاة فى الشمشك، و يصلّى فى الخف و الجرموق إذا كان له ساق) و ما قال الشّيخ رحمه اللّه فى النهاية و هذه عبارتها (و لا يصلّى الرجل فى

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۲۶ من أبواب صلاة الجنازة من الوسائل.

الشمشك و لا النعل السندى).

[فى ما يمكن ان يكون وجها لعدم جواز الصّلاة هو الوجه الثالث]

و ما يمكن أن يكون وجها وجها لعدم جواز الصّلاة فيهما (و لو على النحو الاحتياط المطلق) هو الوجه الثالث، لأنّه كما قلنا غير مرة، من أنّ القدماء قدّس سرّه اكتفوا و اقتصروا بذكر فتاوى المتلقاة عن المعصومين: كما، ترى أنّ الشّيخ رحمه اللّه قال فى المبسوط بذلك، و صرّح (بأنّ كتاب المبسوط كتبته لذكر التفريعات الّتى استخرجتها من بطون الاصول المتلقاة، على خلاف مشى القدماء المقتصرين بذكر فتاوى المتلقاة عنهم:، كى لا تتوهم العامة بأنّا لا نقدر على ذكر التفريعات، بل نحن نذكر التفريعات و نستخرجها من بطون النصوص انتهى كلامه.

و الغرض هو بيان أنّ القدماء اقتصروا فى كتبهم المعدة للفتاوى لما تلقونها من المعصومين عليهم السّلام، فلأجل ذلك نكشف من فتاويهم فى هذا النحو من الكتاب مثل مقنعة المفيد رحمه اللّه، و نهاية الشّيخ رحمه اللّه، و بعض اخر من الكتاب، كون نصّ فى المسألة و صل إليهم، و لم يصل إلينا، لأنّه ليس فى أيدينا من الروايات كل ما و صل بأيديهم، فعلى هذا نقول: بأنّا نفهم من إفتاء المفيد رحمه اللّه و الشيخ رحمه اللّه فى كتابيهما بعدم جواز الصّلاة فى الشمشك و النعل السندى، من أنّهما لم يفتيا على ذلك إلّا من باب وصول نصّ بأيديهم استظهرا منه كون الحكم كذلك، فلأجل هذا لا بدّ من أن نقول: إمّا بعدم جواز لبسهما حال الصّلاة بطريق الفتوى، و إمّا بالاحتياط أقلا «۱».

(۱)- أقول: ولى كلام فى ما يكون بنظر سيدنا الاستاد مدّ ظلّه من استكشاف النصّ من قول القدماء إذا كان كلام منهم فى كتبهم المعدة لذكر فتاوى المتلقاة و أنّ ذلك يوجب أن نفتى على طبق فتواهم، أو أن نقول بالاحتياط فى مقام العمل: بأنّه و لو فرض من فتواهم بأنّهم لم يفتوا إلّا.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۴۷

المقام الثانى:

يقع الكلام فى أنّه على فرض عدم جواز الصّلاة فى الشمشك و النعل السندى، فهل نقول فى مطلق ما يستر ظهر القدم، و لا يغطّى الساق: بعدم جواز الصّلاة فيه كما قال به المحقق رحمه اللّه فى الشرائع أم لا؟

اعلم أنّه بعد عدم وجود دليل فى الشمشك و النعل السندى إلا ما رواه ابن حمزة مرسلة، و ما أفتى به المفيد رحمه اللّه و الشيخ رحمه اللّه من عدم جواز الصّلاة فيهما، فما يمكن أن يقال فى وجه عدم جواز الصّلاة فى مطلق ما يستر ظهر القدم، هو أن يقال: بكون العلة فى عدم جواز الصّلاة فيهما ليس إلّا حيث كونهما ساترا لظهر القدم، فكلّ ما يكون ساترا لظهر القدم فلا تجوز الصّلاة فيه.

و لكن بعد احتمال كون منشأ عدم الجواز فيهما غير ذلك، مثل أن يكون منشأ عدم الجواز فيهما كون وضعهما بحيث لا يمكن مع لبسهما وضع الأصابع على الارض، فلا يمكن أن يقال: بعدم جواز الصّلاة فى مطلق ما يستر ظهر القدم، فعلى هذا لا وجه لعدم الجواز فى مطلق ما يستر ظهر القدم.

و أمّا ما رواها محمد بن عبد اللّه بن جعفر الحميرى (أنّه كتب إلى صاحب الزمان عليه السّلام يسأله هل يجوز للرجل أن يصلّى و فى رجليه بطيط لا يغطى الكعبين أم لا يجوز؟ فكتب فى الجواب: جائز، و سأله عن لبس النعل المعطون فإنّ بعض أصحابنا يذكر أنّ لبسه كريه، فكتب فى الجواب: جائز، لا بأس به) «۱» فلا تكون دليلا على عدم جواز الصّلاة فى كلّ ما يستر ظهر القدم، بدعوى دلالتها على

من باب وصول نصّ بأيديهم، و لكن صرف ذلك لا يوجب كون الحكم هو على طبق ما أفتوا به، إذ من الممكن بأنّه لو وصل إلينا هذا النصّ لا نفهم منه ما فهموا منه، و لكن الاحتياط فى محلّه). (المقرّر).

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۳۸ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۴۸

الجواز فى البطيط. لأنّه لا يستر الكعبين بناء على كون المراد من الكعبين العظمين، لاحتمال كون المراد من الكعبين العظمين الناشزين جانبى القدم كما هو من معانيه، و على هذا يكون دليلا على الجواز فى ما يستر ظهر القدم و لا يغطى الكعبين، لأنّه من قرينة قوله (و لا يغطى الكعبين) يفهم أنّه يستر الباطن و الظاهر من القدم، هذا كلّه فى ما يتعلق بهذه المسألة.

أقول: و يظهر من المحقق رحمه اللّه «۱» فى المعتبر أنّ مستند الحكم فى عدم جواز ما يستر ظهر القدم و ليس له ساق، هو فعل النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم حيث قال (و لا يجوز الصّلاة فى ما يستر ظهر القدم و ليس له ساق، كالنعل السندى و الشمشك، قاله الشيخان فى النهاية و المقنعة، و مستند ذلك فعل النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و التابعين الخ).

و إن كان وجه ما قاله هذا، فقد عرفت ما فيه، و يظهر من عبارته هذه عدم اتكاله بما نقل المفيد رحمه اللّه و الشيخ رحمه اللّه فى المقنعة «۲» و النهاية «۳» فى خصوص الشمشك و النعل السندى فى حكمه بعدم الجواز فى كل ما يستر ظهر القدم، فافهم.

المسألة الثامنة: من شرائط لباس المصلّى ألا يكون قذرا.

اشارة

اعلم أنّ الطهارة على ضربين طهارة الحديثة و طهارة الخبثية، فموضوع الاولى النفس، و الثانية الجسد، و على كل حال لا إشكال فى كون الطهارة عن القذارة شرطا فى الصّلاة، و هل الطهارة و القذارة كلتاهما أمران وجوديان، أو الطهارة وجودى و القذارة عدمى أو بالعكس؟

لا يبعد كون القذارة وجوديا و الطهارة عدميا لأنّ الطهارة الّتى يعبّر عنها

---

(۱)- المعتبر، ج ۲، ص ۹۳.

(۲)- المقنعة، ص ۱۵۳.

(۳)- النهاية، ص ۹۸.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۴۹

بالفارسية (به پاك بودن و پاكى) عبارة عن عدم وجود القذارة فى الشىء، و تكون النسبة بينهما العدم و الملكة، و على كل حال تجب إزالة النجاسة عن الثوب، و كذا البدن للصّلاة.

[فى وجوب تطهير البدن و اللباس عن القذارة]

و اعلم أنّ المستفاد من بعض الروايات، و قد جمعناها، هو أنّ الواجب تطهير البدن و الثوب عن القذارة، بمعنى أنّ حصول القذارة أوجب التطهير، كما يظهر من الرواية رواها زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: لا صلاة إلّا بطهور، و يجزيك عن الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السّنة من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و أمّا البول فإنّه لا بد من غسله). «۱»

و هذه الرواية و ان كان صدرها و هو قوله (لا صلاة إلّا بطهور) موجبا لتوهم كونها متعرضة للطهارة الحدثية، و لكن ذيلها يدفع هذا التوهم، و هو تعرضه (للاستنجاء) و تدلّ على وجوب تطهير البدن عن القذارة بثلاثة أحجار (و أخبار اخر بهذا المضمون فى الأبواب المختلفة، جمعها سيدنا الاستاد مدّ ظلّه كما رأيت فى بعض مسوداته المكتوبة بقلمه الشريف).

و الغرض من ذكر هذا المطلب ليس بيان كون الشرط هو الطهارة، أو كون المانع هو النجاسة، أو كون المعتبر شرطية الطهارة و مانعية النجاسة كلتيهما فى الصّلاة، بل الغرض هو أنّ ما يوجب التطهير هو القذارة، لعلّه ينفعك فى بعض الموارد، و على كل حال لا إشكال فى وجوب تطهير البدن و الثوب للصّلاة، و لا إشكال فى اعتبار ذلك فى البدن و فى اللباس سواء كان ساترا فعلا أو ليس بساتر، فلا اختصاص لهذا الحكم بخصوص الساتر،

[فروع]

اشارة

و بعد ذلك نقول بعونه تعالى: إنّ الكلام يقع

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۹ من أبواب احكام الخلوة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۵۰

فی هذه المسألة فی طی فروع:

الفرع الأول: [هل یکون محمول النجس مثل نفس النجس فی بطلان الصّلاة او لا؟]

اشارة

کما لا تجوز الصّلاة فی اللباس النجس، هل لا تجوز فی المحمول النجس، أو تجوز الصّلاة و لو کان مع المکلف المحمول النجس؟ اعلم أنّ المستفاد من صحیحة زرارة «۱» المعروفة المتمسک بها فی الاستصحاب، هو کون وجه وجوب تطهیر الثوب علی الشخص کون الشخص ملابسا له، لأنّه بعد ما فرض فی الروایة وقوع الدم أو غیره أو شیء من المنی فی ثوبه (قال علیه السّلام لا یجب الاعادة، لأنّک کنت علی یقین من طهارتک) و وجه نسبة طهارة الثوب إلی الشخص بقوله (من طهارتک) لیس إلّا کون الشخص ملابسا للثوب، و کون الثوب مصاحبا له، فعلی هذا یستفاد من ذلک أنّ کل ما یلابس الشخص یجب علیه تحصیل طهارته، و لا تجوز الصّلاة فی کل شیء متنجس یکون ملابسا للشخص، لأنّ وجه استناد طهارة الثوب إلی الشخص بقوله (من طهارتک) لیس إلا حیث کون الثوب ملابسا له، و حیث کان ملابسه فقد اسند طهارة الثوب إلی الشخص بقوله (من طهارتک).

فیستفاد منها أنّ کل ما یلابس الشخص، و هو ملابس له یجب تحصیل طهارته، و فی مورد الروایة حیث یکون الشخص علی یقین من طهارة ما یلابسه، فقد صحّ کل صلاة صلّی فیه، و علی هذا لا فرق فی کون ملابس الشخص ثوب الشخص أو محمولا، لأنّ المحمول أیضا ممّا یلابس للشخص، و علی هذا الوجه لا فرق بین کون المحمول ممّا تتمّ فیه الصّلاة، أو ما لا تتمّ فیه الصّلاة، کما لا فرق فی الثوب بین کونه ممّا تتم، أو ممّا لا تتمّ مع قطع النظر عما یدلّ علی صحة الصّلاة فی ما لا تتمّ

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۴۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۵۱

فیه الصّلاة إن کان شاملا لما لا تتمّ فیه الصّلاة إذا کان محمولا، و یأتی الکلام فیه فی طی الکلام فی الفرع الثانی، و هو استثناء ما لا تتمّ فیه الصّلاة إن شاء اللّه.

[فی ذکر بطلان الصّلاة فی المحمول المتنجس]

اشارة

و یمکن أن یستدل لعدم صحة الصّلاة فی المحمول المتنجس بوجهین آخرین:

الوجه الأول:

و هی مرسلة عبد اللّه بن سنان عمن أخبره عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (أنّه قال: کل ما کان علی الانسان أو معه ممّا لا تجوز الصّلاة فیه واحده، فلا بأس أن یصلّی فیه و ان کان فیه قذر، مثل القلنسوة و التکة و الکمرة و النعل و الخفین و ما اشبه ذلک). «۱»

لأنّ قوله (معه) یدلّ علی المحمول، فمنطوق الروایة یدلّ علی جواز الصّلاة فی کل ما کان علی الانسان، أو مع الانسان ممّا لا تجوز الصّلاة فیه واحده، و مفهومه یدلّ علی عدم جواز الصّلاة فی کل ما کان علی الانسان أو معه ممّا کان تتمّ فیه.

و إن كان هذا وجه عدم صحة الصّلاة فى المحمول، فكما ترى يستفاد منها عدم جواز الصّلاة فى المحمول فى خصوص ما يكون ممّا تتمّ فيه الصّلاة، و أمّا إذا كان المحمول ممّا لا تتمّ فيه الصّلاة واحده فالصّلاة فيه جائزة و لكن التمسك بهذه الروايه مشكل لكونها مرسلة «۲» و بعد كون الروايه مرسلة لا وجه لأنّ يتمسّك بها لجواز الصّلاة فى ما لا تتمّ فيه الصّلاة من المحمول.

الوجه الثانى:

اشارة

أن يقال: بشمول بعض الاطلاقات الدالّة على عدم جواز الصّلاة فى النجس و المتنجس للمحمول أيضا، و دعوى أنّ الظاهر من لفظ (فى) هو الظرفية، و لا يصدق على من صلّى مع محمول النجس بأنّه صلّى فى النجس فاسدة

---

(۱)- الروايه ۵ من الباب ۳۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲)- أقول: مضافا إلى أنّ كون المفهوم للقضية مشكل إلّا على مختار سيدنا الاستاد مدّ ظلّه فى المفهوم. (المقرر)

بأنّ ما نرى فى بعض الروايات من التعبير (بفى) بالنسبة إلى المحمول، شاهد على صدق (صلّى فيه) أو (لا تصل فيه) على المحمول، مثل ما رواها محمد بن يحيى رفعه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال صلّ فى منديلك الّذى تتمندل به، و لا تصلّ فى منديل يتمندل به غيرك) «۱»، و هكذا ما ورد فى السيف مع أنّ السيف محمول، مثل ما رواها وهب بن وهب عن جعفر عن أبيه أنّ عليا عليه السّلام (قال: السيف بمنزلة الرداء تصلّى فيه ما، لم تر فيه دما و القوس بمنزلة الرداء). «۲»

[الاحوط عدم جواز الصّلاة فى المحمول المتنجس كما هو مختارنا]

و هذا وجه اخر يظهر من كلام الشّيخ رحمه اللّه فى طهارته لشمول حكم عدم جواز الصّلاة فى النجس و للمحمول المتنجس، و على كل حال فالأحوط، كما كان مختارنا سابقا، عدم جواز الصّلاة فى المحمول المتنجس، فلا نرفع اليد من الاحتياط الّذى بينا فى حاشيتنا على العروة فى هذه المسألة، لما قلنا من أنّ ظاهر روايه زرارة هو الشمول للمحمول أيضا مضافا إلى إمكان دعوى شمول الاطلاقات الواردة فى النهى عن الصّلاة فى النجس للمحمول أيضا كما يظهر من كلام بعض الفقهاء شمول الحكم للمحمول، و كما يظهر من عبارة السرائر قال فى السرائر فى لباس المصلّى (و لا يجوز الصّلاة فى ثوب فيه خمر، أو شىء من الأشربة المسكرة، و كذلك الفقاع، و ما لا تتم الصّلاة فيه- من جميع الملابس، و ما يطلق عليه اسم الملبوس منفردا كالتكة و الجورب بفتح الجيم، و القلنسوة بفتح القاف و اللام و ضمّ السين، و الخف، و النعل، و الخاتم، و الدملج بضم الدالّ و اللام، و الخلخال، و المنطقة و غير ذلك مثل السيف و السكين- تجوز الصّلاة فيه و إن كان عليه نجاسة، و أمّا ما لا يكون ملبوسا و لا

---

(۱)- الروايه ۲ من الباب ۴۹ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل.

(۲)- الروايه ۲ من الباب ۵۷ من أبواب لباس المصلّى من الوسائل.

يطلق اسم الملبوس عليه، لا- تجوز الصّلاة فيه إذا كان فيه نجاسة، لأنّه يكون حاملا للنجاسة، و الأوّل خرج بالاجماع من الفرقة على ذلك، و لا يظن ظان أنّه لا يجوز إلّا فى التكة و الجورب و القلنسوة و الخف و النعل فحسب، لمّا نجد فى بعض الكتاب، و ذلك أنّ أصحابنا قالوا: كل ما لا تتمّ فيه الصّلاة منفردا يجوز الصّلاة فيه و إن كان عليه نجاسة، ثمّ ضربوا المثل فقالوا: مثل التكة و الخف، و

عدوا أشیاء علی طریق ضرب المثل، و المثل عند المحققین غیر مستوعب للممثل الخ). «۱»

لأنّ المستفاد من عبارته هو کون خروج ما لا تتمّ بالاجماع، و أمّا المحمول فلا تجوز الصّلاة فیه، لأنّ الشخص حامل للنجاسة، فافهم.

الفرع الثانی: [فی ذکر الروایات المربوطة]

اشارة

یستفاد من بعض الروایات جواز الصّلاة فی کل ما لا تتم الصّلاة فیه واحده.

الروایة الاولی:

ما رواها زرارة عن أحدهما علیهما السّلام (قال: کلّ ما کان لا تجوز فیه الصّلاة واحده، فلا بأس بأن یکون علیه الشیء مثل القلنسوة و التکة و الجورب). «۲»

الروایة الثانیة:

ما رواها حماد بن عثمان عمن رواه عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (فی الرجل یصلّی فی الخف الّذی قد أصابه القذر، فقال: إذا کان ممّا لا تتمّ الصّلاة فیه فلا بأس). «۳»

الروایة الثالثة:

ما رواها زرارة (قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: إنّ قلنسوتی

---

(۱)- السرائر، ج ۱، ص ۲۶۴.

(۲)- الروایة ۱ من الباب ۳۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳)- الروایة ۲ من الباب ۳۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

وقعت فی بول، فأخذتها فوضعتها علی رأسی، ثمّ صلیت، فقال: لا بأس). «۱»

الروایة الرابعة:

ما رواها إبراهیم بن أبی البلاد عمن حدثهم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: لا بأس بالصّلاة فی الشیء الّذی لا تجوز الصّلاة فیه واحده یصیبه القذر مثل القلنسوة و التکة و الجورب). «۲»

الروایة الخامسة:

ما رواها عبد اللّه بن سنان عمن أخبره عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (أنّه قال کلّ ما کان علی الانسان أو معه ممّا لا تجوز الصّلاة فیه واحده، فلا بأس أن یصلّی فیه و ان کان فیه قذر مثل القلنسوة و التکة و الکمرة و النعل و الخفین و ما أشبه ذلک). «۳»

و لا یبعد انتهاء سند کل من هذه الروایات إلی زرارة، لأنّ الاولی ینتهی سندها إلیه، و ینتهی سند الثانیة إلی حماد بن عثمان عمن رواه، و لا یبعد کون من روی عنه هو زرارة، و ینتهی سند الثالثة إلی زرارة و ینتهی سند الرابعة إلی إبراهیم بن أبی البلاد عمن حدثهم، و لا یبعد کون من حدثهم هو زرارة و ینتهی سند الخامسة إلی عبد اللّه بن سنان عمن أخبره، و لا یبعد کون من أخبر عبد اللّه بن سنان هو زرارة، فعلی هذا الاحتمال لیس الراوی لهذه المسألة فی هذه الروایات إلّا زرارة،

[فی ذکر الاحتمالات الثلاثة فی المراد ممّا لا تتم الصّلاة فیه]

اشارة

و لا إشکال فی أصل الحکم فی الجملة، إنّما الکلام فی أنّ ما هو المراد ممّا لا تتمّ فیه الصّلاة الّتی جوّز الصّلاة فیه، فنقول: إنّ هنا احتمالات ثلاث:

الاحتمال الأول:

ان یکون المراد منه کلّ ما لا یقبل لأنّ یستر به العورة،

---

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۳۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲)- الروایة ۴ من الباب ۳۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳)- الروایة ۵ من الباب ۳۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۵۵

و لا تتمّ فیه الصّلاة واحده بهیئته و مادته، بمعنی أنّه لو تبدل هیئته فبمادته أیضا لا یقبل لأنّ یستر به العورة.

الاحتمال الثانی:

أن یکون المراد ممّا لا تتمّ فیه الصّلاة کلّ ما لا تتمّ فیه الصّلاة بهیئة فقط، و إن کان بنحو یقبل بمادته لأنّ تتمّ فیه الصّلاة کالقلنسوة مثلا.

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، تبیان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ایران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

تبیان الصلاة؛ ج۴، ص: ۱۵۵

الاحتمال الثالث:

أن یکون المراد ما لا یقبل لأنّ یستر به العورة بهیئته المعمولة الفعلیة لبسه فی محل من البدن، و بعبارة اخری کلّ ما یکون من الألبسة فی موضعه المعمول لبسه من البدن إن کان بوضعه الفعلی مع کونه فی محله المخصوص من البدن ممّا لا تتمّ فیه الصّلاة، فیجوز الصّلاة فیه و إن کان نجسا، فبناء علی هذا إن کان القمیص المعمول عند الأعاجم الّذی لا یستر إلا ما فوق العورة، أو ما یقال به (الجلیقة) أو الجورب الّذی بهیئته یستر العورة، و لکن کل ذلک متی یکون فی البدن لکن فی المحل المعد لبسه فی هذا الموضع فتجوز الصّلاة فیه و لو کان نجسا علی هذا الاحتمال، لأنّ القمیص محله فوق العورة، و کذا (الجلیقه) و الجورب محله الرجل ما دون

العورة فلا تتمّ الصّلاة فيها بوضعها الفعلى لانها مع كونها فى محلّها لا تستر بها العورة، نعم يكون على هذا الاحتمال ممّا تتمّ فيه الصّلاة العباء و القباء و نحوهما، لأنّهما بوضعهما الفعلى و كونهما فى محلهما من البدن، تستر بهما العورة.

إذا عرفت هذه الاحتمالات الثلاثة يقع الكلام فى أنّ الظاهر من روايات الباب أىّ من الاحتمالات، فنقول بعونه تعالى: إنّ ما يضعف الاحتمال الأوّل هو ان بعض المذكورات مثالا لما لا تتمّ فيه الصّلاة فى بعض روايات الباب، كبعض أفراد القلنسوة و الجورب، يكون ممّا يقبل بمادته لأنّ تتمّ فيه الصّلاة و إن لم يكن بهيئته قابلا لذلك، فعدهما بطريق الاطلاق ممّا لا تتمّ فيه الصّلاة، شاهد على عدم كون

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۵۶

المراد ممّا لا تتمّ هو ما لا تتمّ فيه الصّلاة حتّى بهيئة، مضافا إلى أنّ الظاهر ممّا لا تتم الصّلاة فيه، أو ما تتم، هو ما يكون فعلا ممّا تتمّ، أو ما لا تتمّ كالقلنسوة، لأنّ الظاهر استثناء نفس القلنسوة، و القلنسوة ليس إلا لباس مخصوص بهيئته خاصة تكون فعلا، و الّا مادتها ليست قلنسوة.

و لا يبعد كون الظاهر من روايات الباب الاحتمال الثانى، لأنّ الظاهر من اللفظ ما لا تتم فيه الصّلاة صدقه على كل ما كان بهيئته فعلا لا تتمّ فيه الصّلاة و ان لم يكن فى محله المعهود له من البدن، فتأمل.

ثمّ إنّه هل يشمل الحكم لكل ما لا تتمّ و إن كان محمولا أو يختص الحكم بخصوص ما لا تتمّ من اللباس، و أمّا المحمول من النجس فتفسد الصّلاة فيه و إن كان مما لا تتمّ فيه الصّلاة.

[ان كان مدرک الحكم مرسلة عبد اللّه بن سنان فتشمل للمحمول]

اعلم أنّه كما قلنا فى المحمول، إن كان المدرک فى المسألة مرسلة عبد اللّه بن سنان المتقدمة فتشمل للمحمول أيضا، لأنّ الظاهر منها جواز الصّلاة فى كلّ ما كان على الانسان، أو معه ممّا لا تجوز الصّلاة فيه، و أثرها عدم البأس بالمحمول إذا كان لا تتم الصّلاة فيه، و لكن قد عرفت عدم إمكان التعويل على رواية عبد اللّه بن سنان، لكونها مرسلة.

و أمّا التمسک فى عدم البأس بالمحمول النجس إن كان ممّا لا تتمّ ببعض الروايات المتقدمة الدالّة على نفى البأس عن مطلق ما لا تتم، بدعوى كون المحمول الّذى لا تتمّ فيه الصّلاة من أفراده، و خصوصا يستفاد من هذه الاطلاقات أنّ طهارة المصلّى لا يعتبر بالنسبة إلى ما لا تتمّ فيه الصّلاة، فإذا لا فرق بين المحمول و غيره إذا كان ممّا لا تتمّ الصّلاة فيه واحده، بل يمكن دعوى كون العفو بالنسبة إلى

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۵۷

المحمول أولى ممّا إذا كان ما لا تتمّ لباسا، لقوة كون المدار ملابسة الشخص مع النجس، فإذا عفى عن الملبوس إذا كان ممّا لا تتم، فغير الملبوس، و هو المحمول أولى بالعفو، و لكن مع ذلک استثناء المحمول مورد الاشكال، فتأمل.

الفرع الثالث:

إذا كان الثوب طويل الذيل بحيث يجر على الأرض مقدار منه، و فرض نجاسة هذا المقدار الّذى يجر على الارض، فهل نقول: بعدم جواز الصّلاة فيه لكونه لباسا للمصلّى، أو عدم البأس بذلک، وجهان: لا يبعد دعوى كون الميزان هو المتعارف، فإنّ كان الثوب بحيث لا يعد المقدار الزائد الّذى يجر على الأرض ثوبا و ملابسا للشخص، و صلّى فيه، و لا يصدق باعتباره كون المصلّى طاهرا أو نجسا، فلا إشكال فى الصّلاة فى مثل هذا الثوب إذا كان ذيله نجسا و إلّا فلا تجوز الصّلاة فيه.

الفرع الرابع:

هـل يشترط طهـارة مـا يلقى المريض فوقه أو تحته؟ الظـاهر أنّه إن لم يكن له سـاتر غيره بحيث يستر بما وضع فوقه، أو تحته، أو بهما، فحكم هذا الثوب الملقى كاللحاف مثلا حكم اللباس، فيعتبر خلّوه عن النجاسة، و إلّا فشمول الحكم له مشكل.

الفرع الخامس: [فى الصور المذكورة للجهل بالموضوع و الحكم]

اشارة

إذا صلّى فى النجس فهل الصّلاة فاسدة أم لا؟

اعلم أنّ للمسألة صورا:

الصورة الاولى:

أن يصلّى الشـخص فى النجس عامدا عالما بالحكم و الموضوع، فلا إشـكال فى فساد الصّلاة فى هذه الصورة سواء وقع بعض الصّلاة مع النجس، أو كلهـا، فتجب عليه الاعـادة فى الوقت و القضاء فى خارجه، و وجهه ظاهر، لأنّ مقتضـى شـرطيته الطهارة عن الخبث، أو مانعية النجاسة، على الكلام فى ذلك،

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۵۸

هو هذا، فافهم.

الصورة الثانية:

أن يصلّى فيه جاهلا بالحكم، بأن يكون جاهلا بكون البول مثلا نجسا، أو يعلم بذلك، و لكن يكون جاهلا باعتبار شرطيته الطهارة عن البول، أو مانعيته، على الكلام فيه، فى الصّلاة، فصلاته فاسدة أيضا لعدم معذورية الجاهل بالحكم إلا فى موردين فقط.

الصورة الثالثة:

أن يكون جاهلا بالحكم عن قصور لا عن تقصير.

الصورة الرابعة:

أن يصلّى فيه جاهلا بالموضوع، و لا يعلم بذلك إلّا بعد الفراغ عن الصّلاة، بأن يكون جاهلا بوقوع النجاسة و صلّى، ثمّ تبيّن أنّه صلّى فى النجس، و لا إشـكال فى صـحة الصّلاة فى هذه الصورة، أمّا أوّلا فلما قلنا فى مبحث الإجزاء مفصّلا من كون هذا الفرد من المأمور به الفاقـد للشـرط أو الواجـد للمانع، فردا للطبيعة المأمور بها، و نقول بنحو الاختصار: بأنّه بعد ما قلنا فى الاصول: بأنّ عنوان البحث فى الإجزاء على ما عنونوه من إجزاء الحكم الظاهرى أو الاضطرارى عن الواقعى، غير سديد و أنّه ليس ما امر به إلّا الطبيعة، غاية الأمر تارة يكون فرد منهـا هو الواجـد للأـجزاء و الشـرائط، و هو الواقعى الأـولى، و تارة لا يكون كـذلك، بل يكون فرد الطبيعـة فاقـد الجزء، أو الشرط من باب الاضطرار، مثل من اضطرّ عن القيام فى الصّلاة، و يقال به الواقعى الاضطرارى، و تارة يكون الفرد فاقدا لبعض الأجزاء،

أو الشرائط، أو كليهما، و لكن مع ذلك يكون فردا للطبيعة من باب جهل المكلف بالجزء أو الشرط المفقود فى هذا الفرد، ففى كل هذه الموارد ليس المامور به إلّا الطبيعة، و ليس ما أتى به المكلف فى الأوّل و الثانى و الثالث إلّا فردا للطبيعة، و بعد ما لا يدعو الامر إلّا إلى الطبيعة فقهرا إذا أتى بها فى ضمن أىّ فرد من هذه الأفراد

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۵۹

فى مورد يكون كل منها فردا لها، فيسقط الأمر بالطبيعة، و هذا معنى الإجزاء، و قلنا:

بأنّ لسان الأدلة فى مورد الاضطرار بترك بعض الأجزاء، أو الشرائط، أو إتيان بعض الموانع على عدم جزئية الجزء و شرطية الشرط و مانعية المانع، هو كون الفاقد فردا للطبيعة، و كذلك فى مورد الأحكام الظاهرية نقول: بأنّ لسان جعل الأمارة حجة أو اعتبار الاصول، هو كون ما أتى طبق الأمارة، أو الأصل فردا للطبيعة، و بعد كون ذلك فردا للطبيعة، فقهرا يسقط الأمر بها، و هذا معنى الإجزاء، و سقوط الإعادة و القضاء.

و قد بينا فى الاصول بيان عدم الفرق فى ذلك بين الاصول و الامارات، و عدم وجه لتفصيل المحقق الخراسانى رحمه اللّه بالإجزاء فى الاصول، و عدمه فى الأمارات، و أيضا بينا وجه عدم ورود إشكال التصويب المدعى الاجماع على بطلانه، و بيّنا بأنّ الحق هو الاجزاء و إن انكشف الخلاف بعد الاتيان، لأنّ هذا مقتضى دليل اعتبار الأمارة و الأصل، لأنّه ليس دليل اعتبارهما مقيدا بصورة عدم كشف الخلاف، و إلّا فلا بد من أن ينتظر المكلف فى العمل بهما و الأخذ بمؤداهما إلى اخر عمره، لأنّه يحتمل دائما انكشاف الخلاف، و لا يمكن الالتزام بذلك.

فبعد ذلك نقول: بأنّ فى مسئلتنا حيث صلّى الشخص و انكشف بعد صلاته كون لباسه نجسا، فتصح صلاته، و لا يجب عليه الإعادة أو القضاء بمقتضى القاعدة، لأنّه أتى بما هو المأمور به، و ليس صلاته الواقعة فى النجس حال الجهل فاقدا لما يعتبر فى طبيعة الصّلاة، بل هو واجد لما تكون فى الطبيعة، لأنّه و إن صلّى فى النجس إلّا أنّه حيث كان مستصحب الطهارة، فدليل اعتبار الاستصحاب جعل هذا الفرد من الصّلاة مع الثوب النجس فى حكم الطاهر، فصار هذا الفرد بذلك فردا للطبيعة،

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۶۰

و واجدا لما لا بد من وجوده فى فرد طبيعة الصّلاة، فمقتضى القاعدة الصحة فى هذا الفرض، و عدم وجوب الإعادة و القضاء، و كذلك لو صلّى بمقتضى قاعدة الطهارة أعنى: كان شاكّا فى نجاسة ثوبه مثلا، و لم يكن مستصحب النجاسة أو الطهارة، و لكن حكم بطهارته بمقتضى أصالة الطهارة، ثمّ بعد الصّلاة انكشف كون ثوبه نجسا، لكون مقتضى القاعدة هو الإجزاء كما بينا.

[فى الروايات الدالّة على عدم وجوب الاعادة و القضاء]

و أمّا ثانيا يدلّ على الصحة، و عدم وجوب الاعادة و القضاء فى الفرض بعض الروايات:

منها الرواية الّتى رواها أبو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى رجل صلّى فى ثوب فيه جنابة ركعتين، ثمّ علم به (قال: عليه أن يبتدئ الصّلاة. قال: و سألته عن رجل يصلّى و فى ثوبه جنابة أو دم حتّى فرغ من صلاته، ثمّ علم. قال: مضت صلاته و لا شىء عليه). «۱»

منها الرواية الّتى رواها عبد اللّه بن سنان (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل أصاب ثوبه جنابة أو دم؟ قال: إن كان قد علم أنّه أصاب ثوبه جنابة أو دم قبل أن يصلّى، ثمّ صلّى فيه، و لم يغسله، فعليه أن يعيد ما صلّى، و إن كان لم يعلم به، فليس عليه إعادة، و إن كان يرى انّه أصابه فنظر، فلم ير شيئا أجزأه أن ينضحه بالماء). «۲»

منها الرواية الّتى رواها عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يصلّى و فى ثوبه عذرة من إنسان، أو سنور، أو كلب، أ يعيد

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۴۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲)- الروایة ۳ من الباب ۴۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۶۱

صلاته؟ قال: إن کان لم یعلم فلا یعید). «۱»

و فی هذه الروایة دلالة علی عدم مانعیة أجزاء غیر المأکول فی صورة الجهل، لأنّ السنور من غیر المأکول، فافهم.

منها الروایة الّتی رواها العیص بن القاسم (قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل صلّی فی ثوب رجل أیاما، ثمّ إنّ صاحب الثوب أخبره أنّه لا یصلّی فیه. قال:

لا یعید شیئا من صلاته). «۲»

منها الروایة الّتی رواها أبو بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: إن أصاب ثوب الرجل الدم فصلّی فیه و هو لا یعلم، فلا إعادة علیه، و إن هو علم قبل أن یصلّی فنسی و صلّی فیه، فعلیه الاعادة). «۳»

منها الروایة الّتی رواها محمد بن مسلم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: ذکر المنی فشدّده، فجعله أشدّ من البول، ثمّ قال: إن رأیت المنی قبل أو بعد ما تدخل فی الصّلاة، فعلیک إعادة الصّلاة، و إن أنت نظرت فی ثوبک فلم تصبه و صلّیت فیه، رأیته بعد ذلک، فلا إعادة علیک، فکذلک البول). «۴»

و هذه الروایات تدلّ علی عدم الاعادة و القضاء، و لا إشکال فی شهرتها روایة و فتوی، فلا یعتنی ببعض ما یعارض هذه الروایات، مثل الروایة ۸ من الباب ۴۰ من أبواب النجاسات من الوسائل، و هی ما رواها وهب بن عبد ربه عن

(۱)- الروایة ۵ من الباب ۴۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲)- الروایة ۶ من الباب ۴۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳)- الروایة ۷ من الباب ۴۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۴)- الروایة ۲ من الباب ۴۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۶۲

أبی عبد اللّه علیه السّلام فی الجنابة تصیب الثوب و لا یعلم به صاحبه، فیصلّی فیه، ثمّ یعلم بعد ذلک، قال: یعید إذا لم یکن علم.

[فی الروایات الدالّة علی لزوم الاعادة]

منها الروایة الّتی رواها أبو بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: سألته عن رجل صلّی و فی ثوبه بول أو جنابة، فقال: علم به أ و لم یعلم، فعلیه إعادة الصّلاة إذا علم). «۱»

منها الروایة الّتی رواها منصور بن الولید الصیقل عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال:

قلت له: رجل أصابته جنابة باللیل فاغتسل، فلمّا اصبح نظر فإذا فی ثوبه جنابة، فقال: الحمد للّه الّذی لم یدع شیئا إلّا و له حدّ، إن کان حین قام نظر فلم یر شیئا، فلا إعادة علیه، و إن کان حین قام لم ینظر، فعلیه الإعادة). «۲»

و لا یخفی علیک أنّ سند هذه الروایة کما ذکره فی الوسائل هکذا (محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن الحسن بن علی بن عبد اللّه بن جبلة عن سیف عن میمون الصیقل عن أبی عبد اللّه علیه السّلام) فنقل (الحسن بن علی بن عبد اللّه بن جبلة) و هو غیر صحیح، بل الصحیح (الحسن بن علی عن عبد اللّه بن جبلة)، و لیس الراوی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (میمون الصیقل) بل (منصور

بن عبد اللّه الصيقل) على ما وجدنا فى نسخة الكافى، فهكذا السند الكلينى (عن محمد بن يحيى عن الحسن بن على بن عبد اللّه بن المغيرة عن عبد اللّه بن جبلة عن سيف بن عميرة عن منصور بن عبد اللّه الصيقل عن أبى عبد اللّه عليه السّلام) نعم قد ذكر الشّيخ رحمه اللّه فى رجاله منصور بن الوليد الصيقل، و لم نجد فى الروايات إلّا ميمون ألبان.

---

(۱)- الرواية ۹ من الباب ۴۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۴۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۶۳

و توهم كون منصور أعنى هذا المنصور، ضعيفا مدفوع بأنّه قد كثر منه الروايات عن المشايخ، و قد كثر رواية المشايخ عنه، كصفوان بن يحيى، و عبد اللّه بن سنان، و علقمة بن محمد، و غيرهم، و هذا من الأمور الّتى يوجب وثاقة الراوى.

[فى الجمع بين الروايات]

ثمّ إنّ هذه الروايات الثلاثة يعارض ظاهرها مع ما قدمنا من الروايات، و لا يخفى عليك بأنّ الرواية الاولى من هذه الثلاثة يحتمل فيها قويا اسقاط (لا) قبل قوله (يعيد) و إلّا فلا وجه لاختصاص الاعادة بخصوص صورة جهله بالنجاسة، و يمكن حمل الأمر بالاعادة فى هذه الروايات على الاستحباب، و لا ينافى ذلك الثانية من هذه الروايات الثلاثة بأن يقال: لازم ذلك حمل قوله (فعليه الاعادة) فى الوجوب فى صورة علمه بالنجاسة، و على الاستحباب فى صورة جهله بها، لأنّه، كما قلنا فى الاصول، الوجوب و الندب خارجان عن حقيقة الطلب، و يستفاد من الخارج، و إلّا فالأمر لا يدلّ إلّا على صرف البعث.

و قيل فى توجيه الرواية الثانية من الثلاثة بحمل قوله فى الرواية (علم به أ و لم يعلم) على الاستفهام، و كون الجواب قوله (فعليه الاعادة إذا علم)، و هو بعيد.

و على كل حال إن لم تقبل الروايات للتأويل بنحو لا تكون منافية مع الروايات الدالّة على عدم الاعادة، و يكون بينهما التعارض، فلا إشكال فى لزوم الاخذ بالروايات المستفيضة الدالّة على عدم وجوب الإعادة، لكونها موافقة مع الشهرة الفتوائية و الروائية، فلا بدّ من طرح ما يعارضها.

ثمّ إنّ فى هذه المسألة تفصيلين آخرين نتعرض لهما.

التفصيل الأوّل هو التفصيل بين الوقت و خارجه، فيجب إعادة الصّلاة إذا علم بالنجاسة بعد الصّلاة، و كان الوقت باقيا، و عدم الإعادة إذا علم بذلك فى

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۶۴

خارج الوقت، و الثانى التفصيل بين صورة الفحص و عدمه فى مفروض مسئلتنا، فلا تجب الإعادة إذا تفحص قبل الصّلاة، و لم ير النجاسة، و وجوب الاعادة إذا لم يتفحص قبل الصّلاة و صلّى، ثمّ رأى النجاسة.

[الكلام فى التفصيل الّذى يظهر من كلام المحقّق]

أمّا الكلام فى التفصيل الأوّل كما يظهر من كلام المحقق رحمه اللّه حيث قال بعد قوله:

بعدم وجوب الاعادة: و قيل: يعيد فى الوقت، و الأوّل أظهر، فيظهر من كلامه وجود هذا القول بين القدماء قدّس سرّهم:

فما يمكن أن يكون وجها لذلك، هو أن يقال: بأنّه بعد دلالة بعض الروايات على عدم وجوب الاعادة، و إطلاقها يقتضى عدم وجوب الاعادة فى الوقت و خارجه، و بعض اخر يدلّ على وجوب الاعادة، و إطلاقها يقتضى وجوب الاعادة حتّى فى خارج الوقت، فنأخذ

بالقدر المتيقن من كليهما، فقدر المتيقن من الطائفة الاولى عدم وجوب الاعادة فى خارج الوقت، و قدر المتيقن من الطائفة الثانية وجوب الاعادة فى الوقت، فيقيد بقدر المتيقن من كل منهما القدر الغير المتيقن من كل منهما، فتكون النتيجة وجوب الإعادة فى الوقت و عدمه فى خارجه، كما قال الشيخ الانصارى رحمه اللّه فى رفع التعارض بين ما يدلّ على عدم البأس ببيع العذرة، و بين بعض ما يدلّ على كون ثمن العذرة سحت، بحمل الأوّل على عذرة المأكول، و الثانى على عذرة غير المأكول.

و فيه أنّه لا شاهد لهذا الجمع، فلا وجه لهذا التفصيل.

[فى ذكر التفصيل بين الفحص و عدم الفحص]

أمّا الكلام فى التفصيل الثانى أعنى: الفرق بين صورة الفحص و عدمه، و هذا القول لم يكن بين القدماء، بل يظهر من بعض المتأخرين استنادا إلى الرواية ۲ من الباب ۴۱ من أبواب النجاسات من الوسائل، و هى ما رواها محمد بن مسلم عن

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۶۵

أبى عبد اللّه عليه السّلام قال ذكر المنى فشدده فجعله أشدّ من البول، ثمّ قال: إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصّلاة، فعليك إعادة الصّلاة، و إن أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه، ثمّ صليت فيه، ثمّ رأيته بعد ذلك فلا إعادة عليك، فكذلك البول) و الرواية ۳ من الباب المذكور، و هى ما رواها منصور بن الوليد الصيقل (و قلنا فى الصفحة السابقة الكلام فى سندها) عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قلت له: رجل أصابته جنابة بالليل فاغتسل فلمّا أصبح نظر فإذا فى ثوبه جنابة، فقال: الحمد للّه الّذى لم يدع شيئا إلّا و له حدّ، إن كان حين قام نظر فلم ير شيئا فلا إعادة عليه، و إن كان حين قام لم ينظر، فعليه الاعادة.

و لا يخفى أنّ الامر بالاعادة فى الرواية الاولى يمكن أن يكون من باب أنّ المورد مورد يكون له خصوصية، و هو أنّ المتعارف فى ثوب يصيبه جنابة هو أنّه لو تفحص عن المنى لوجده، و يمكن أن يقال: بلزوم الفحص فى مثل هذا المورد، و أمّا فى غير ذلك المورد فيعمل بعموم الروايات.

و أمّا فى الرواية الثانية فالظاهر منها هو ذكر شقوق المسألة، و أنّ الشخص إمّا أن يعلم بالنجاسة قبل الصّلاة، أو فى أثنائها، أو بعدها، ففى الاولين تجب الاعادة، و فى الثالثة لا تجب الاعادة، فيكون النظر مقدمة للعلم، و إلّا فإنّ كان فى مقام بيان الفرق بين النظر و عدمه، فلم يستوف شقوق المسألة، لأنّه ذكر شقين: الأوّل صورة النظر و عدم الرؤية، و الثانى صورة عدم النظر أصلا، و يبقى صورة لم يذكرها، و هى صورة عدم النظر ثمّ الرؤية مضافا إلى أنّ التفصيل خلاف المشهور، فافهم.

فرع تعرض له السيّد رحمه اللّه فى العروة فقال: لو غسل ثوبه النجس و علم بطهارته ثمّ صلّى فيه و بعد ذلك تبين له بقاء نجاسته، فالظاهر أنّه من باب الجهل بالموضوع،

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۶۶

فلا يجب عليه الاعادة او القضاء. «۱»

[فى ذكر منشأ فتوى السيد امور]

اشارة

ما يمكن أن يكون منشأ هذه الفتوى أمور:

الامر الأول:

و هى رواية منصور ابن ميمون، أو ابن الوليد، أو ابن عبد اللّه على الكلام المتقدم فيها «۲»، بأن يقال: بعد دلالتها على التفصيل بين

الفحص و عدمه، و الحكم بعدم الإعادة فی الأول، و الإعادة فی الثانی فإطلاقها يقتضی شمول الحكم لصورة علم الشخص بالنجاسة و غسله و علمه بطهارته و الصّلاة فيها، ثمّ انكشف الخلاف، لأنّ المستفاد منها موضوعية الفحص سواء كان الفحص عن أصل النجاسة، أو الفحص عن زوالها، و حصل بالفحص العلم بالزوال.

و فيه أنّه لا إطلاق للرواية، بل ظاهرها الفرق بين الفحص عن أصل النجاسة و عدمه. «۳»

الامر الثانی:

اشارة

و هی ما رواها ميسّر «۴» (قال: قلت لأبی عبد اللّه عليه السّلام: امر الجارية فتغسل ثوبی من المنی فلا تبالغ فی غسله، فأصلی فيه، فإذا هو يابس. قال:

أعد صلاتك، أمّا إنّك لو كنت غسلته أنت لم يكن عليك شیء). «۵»

---

(۱)- العروة الوثقی، ج ۱، ص ۸۰، مسأله ۲ فی الصّلاة فی النجس.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۴۱ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۳)- أقول: مضافا إلی أنّ السيّد رحمه اللّه ليس قائلا بالتفصيل بين الفحص و عدمه فی أصل المسألة أعنی: فی ما صلی، ثمّ انكشف وقوع صلاته فی النجاسة، فلم يعمل بهذه الرواية.

(المقرّر).

(۴)- (لا وجه للاشكال فی ضعف سند الرواية بميسّر لأنّ ميسّر بن عبد اللّه موثوق بيّن وجهه سيد الاستاد مدّ ظلّه).

(۵)- الرواية ۱ من الباب ۱۸ من ابواب النجاسات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۶۷

بدعوی أنّ قوله فيها (أمّا إنّك لو كنت غسلت أنت لم يكن عليك شیء) علی موضوعية غسله و علمه بطهارته.

[فی ذكر الاحتمالات فی الرواية]

اشارة

و فيه أنّه يحتمل فی الرواية احتمالان:

الاحتمال الأوّل:

أن يكون المراد هو الفرق بين غسل الشخص بنفسه ثوبه، و بين غسل غيره، فإنّ غسله بنفسه فلا تجب الإعادة، و أمّا إذا غسله غيره فتجب الاعادة.

الاحتمال الثانی:

إنّ الثوب إن غسلته أنت بنفسك فتبالغ فی تطهيره، فلم تبق فيه نجاسته حتّی تكشف لك الخلاف بعد الصّلاة، فلأجل أنّ المتصدی للغسل إن كنت أنت تغسله بنحو لم يبق فيه شیء من النجاسة، فقال (إنّك لو غسلت أنت لم يكن عليك شیء) و أمّا إنّ غسله غيره

فحیث أنّ الغیر لا یهتم مثل نفسک، بل یسامح فی غسله فیبقی من النجاسة فیه، فالفرق بین غسل الغیر و بین غسل نفس الشخص لیس إلّا من باب أنّ الأوّل لم یغسله و الثانی یغسله و یطهّره من النجاسة، لا أنّ مع بقاء النجاسة فی غسل کلیهما یکون بین صرف غسل الغیر و بین غسل الشخص فرق و علی هذا لا دلالة للروایة علی فتوی السیّد رحمه اللّه.

و الاحتمال الثانی إن لم یکن أقوی، فلا أقل من تساویه مع الأول، مضافا إلی أنّه یمکن أن یقال: بأن مقتضی القاعدة فی الإجزاء کما بینا، هو کون الامر بالعکس أعنی: عدم وجوب الاعادة فی صورة غسل الجاریة، لأنّها الوکیل أو ذو الید، و أمّا فی صورة تصدی الشخص الغسل بنفسه لأنّه جاهل المرکب و لم یکن معذورا.

و لکن مع ذلک القول بالاجزاء فی الإخبار محلّ تأمل، و لذا قلنا فی المسألة فی حاشیة العروة (الأقوی فیه وجوب الاعادة و القضاء، بل الأحوط ذلک فی إخبار

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۶۸

الوکیل) لأنّ فی غسل الشخص و کشف الخلاف لا إشکال فی وجوب الاعادة، و لذا قلنا (الأقوی) و أمّا فی اخبار الوکیل قلنا (الاحوط) لعدم معلومیة الاجزاء فی إخباره، فافهم.

الصورة الخامسة: إذا انکشف له النجاسة فی أثناء الصّلاة و کان جاهلا بها قبل الصّلاة

اشارة

، فلها صور نتعرض لها فی طی أمور:

الامر الأول:

أن یری حال الصّلاة أنّ بثوبه النجاسة و یعلم بوقوعه فی هذا الحال بحیث لم یقع جزء من أجزاءه صلاته فی النجاسة قبل ذلک، مثل أن یبتلی بالرعاف و لم یکن شاغلا بفعل من أفعال الصّلاة.

الامر الثانی:

أن یری بثوبه النجاسة و یشک فی أنّها حدث فی أثنائها، أو کانت فی ثوبه من قبل الصّلاة.

الامر الثالث:

أن یری فی أثناء الصّلاة نجاسة فی ثوبه أو بدنه، و یعلم بسبق النجاسة بحیث وقع تمام ما مضی من صلاته فی النجاسة، مثل أن یعلم أنّ تلک النجاسة من قبل الصّلاة، أو یعلم بأنّ بعض ما مضی من صلاته وقع فی النجاسة مثلا یکون فی الرکعة الثانیة من الصّلاة، و یعلم بوقوع النجاسة فی ثوبه أو بدنه فی أثناء الرکعة الاولی.

أمّا الکلام فی الامر الأوّل فنقول:

لا إشکال فی صحة ما مضی من صلاته، فإن أمکن تبدیل الثوب أو تطهیره بحیث لا یوجب فعل المنافی، فیفعل و یتم صلاته بعد ذلک، لدلالة بعض الروایات الواردة فی الدم الرعاف العارض فی أثناء

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۶۹

الصّلاة على ذلک، و من المسلّم عدم خصوصیة لدم الرعاف، و ما فی روایة «۱» زرارة المعروفة بعد ما قال (و إن لم تشک ثمّ رأیته رطبا قطعت و غسلته ثمّ بنیت على الصّلاة) قوله (لأنّک لا تدری لعله شیء أوقع علیک) فمن الواضح دلالتها على أنّ وقوع النجاسة فی أثناء الصّلاة بحیث لم یقع فعل من أفعالها مع النجاسة لا یوجب بطلان الصّلاة، مضافا إلى ما قلنا من إجزاء الأمر الظاهری، فهو بالنسبة إلى ما مضى من صلاته أتى بفرد کان فردا للطبیعة حال جهله، و فی الحال لیس مشتغلا بفعل من أفعال الصّلاة، و فیما بقی من الصّلاة یغسل ثوبه، أو یطرحه، أو یبدله بثوب اخر، و المقدار من الزمان الّذی یطرح الثوب أو یغسله أو یبدّله و إن کان من أکوان الصّلاة إلّا أنّ عدم الشرط أعنی: طهارة اللباس مغتفرا إمّا من باب دعوى کون الصّلاة عبارة عن نفس الأقوال و الأفعال، و الأکوان المتخللة بین أفعالها خارجة عن الصّلاة، و لیست جزء لها، و إمّا من باب أنّه لو لم نقل بذلک، و قلنا: بأنّ الصّلاة عبارة عن الحالة الخضوعیة بین یدی الرب عزّ اسمه، فعلى هذا من أوّل التکبیر إلى اخر التسلیم هو فی الصّلاة، و یعد هذا الخضوع الخاص صلاة من أفعاله و أقواله و أکوانه، و لکن نقول: بأنّ بعض روایات الواردة فی الرعاف یدلّ على العفو عن هذا الشرط فی هذا المقدار من الزمان، و عدم مانعیة النجاسة فی الکون المتخلل بین العلم و تحصیل الشرط أو رفع المانع.

و أمّا الکلام فی الامر الثانی

أعنی: صورة الشّک فی کون النجاسة من السابق أو کونها طاریا فی أثناء الصّلاة حال الالتفات، فأیضا إن أمکن له طرح الثوب أو تبدیله أو تطهیره بحیث لا یوجب وجود مناف من منافیات الصّلاة،

---

(۱)- (و هی من جملة روایات المتمسک بها فی باب الاستصحاب).

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۷۰

فیجب علیه ذلک و تصح صلاته و یتمها، و إلّا فیجب علیه إعادة الصّلاة.

أمّا بالنسبة احتمال کونها من قبل، فلاستصحاب الطهارة إلى ان حصول العلم، لاحتمال طروها الآن، مضافا إلى أنّه لو فرض کون النجاسة من قبل الشروع فی الصّلاة، فما مضى من صلاته حیث وقع إمّا بمقتضى استصحاب الطهارة أو قاعدتها، و لو علم بذلک فعلا، و لکن ما مضى محکوم بالصحة، لما قلنا من الإجزاء، و لا فرق فی الإجزاء بین وقوع تمام الصّلاة و بین بعضها بمقتضى الأصل.

و أمّا بالنسبة إلى الکون و الزمان المتخلل بین حصول العلم بالنجاسة و بین رفعها بالتطهیر أو بالتبدیل أو بالطرح فأوّلا لما یستفاد من الروایات الواردة فی حصول الرعاف فی أثناء الصّلاة، و دلالتها على عدم البأس فی عدم الشرط أو وجود المانع فی الکون المتخلل، و لا خصوصیة للمورد أعنی: الرعاف و حصول النجاسة فی الأثناء، بل المستفاد منها هو عدم مضریة النجاسة فی هذا الحال، و عدم بطلان الصّلاة بواسطة تلبسها بالنجاسة عند حصول العلم بها و اشتغاله بازالتها، لأنّه بعد کون ما مضى من صلاته محکوما بالصحة، فیکون حاله کحال من علم بطرو النجاسة فی هذا الحال، فیغتفر فی هذا الکون المتخلل وجود المانع.

و ثانیا یدلّ على الصحة فی هذا الفرد خصوص روایة زرارة حیث قال فیها (و إن لم تشک ثمّ رأیته رطبا قطعت الصّلاة و غسلته ثمّ بنیت على الصّلاة، لأنّک لا تدری لعله شیء أوقع علیک) لأنّ موردنا لا یدری أنّ النجاسة من السابق أو تکون طاریا فی الحال، فلعلّه شیء أوقع علیه.

و أمّا الکلام فی الامر الثالث

و هو کما قلنا ما إذا علم بالنجاسة فی أثناء الصّلاة، و لکن علم بسبقها بحیث إنّه یعلم بوقوع تمام ما مضى من صلاته، أو بعض

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۷۱

ما مضى منها فى النجاسة فاعلم أنّه إن كنّا نحن و مقتضى القاعدة نقول: إنّ مقتضى القاعدة هو الإجزاء بالنسبة إلى ما مضى من صلاته فى النجاسة فى صورة الجهل بها، لما قلنا من الإجزاء فى ما إذا وقع تمام الصّلاة فى النجاسة فى حال جهل المصلّى بالموضوع، لأنه لا فرق بين وقوع كل الصّلاة فى النجاسة و بين وقوع بعضها فيها، مضافا إلى إمكان دعوى دلالة الرواية المتقدمة الدالّة على صحة الصّلاة، و عدم وجوب الاعادة إذا صلّى فى النجس جاهلا بالموضوع و انكشف ذلك بعد الصّلاة، لأنّ هذه الروايات لو عرض على العرف يلغى خصوصية انكشاف الخلاف بعد الصّلاة، و لا يفرقون بين وقوع بعضها فى النجاسة، أو كلها إن لم يقولوا بأنّ وقوع تمام الصّلاة فى النجاسة لو لم يكن موجبا للاعادة، ففى صورة وقوع بعضها يكون عدم الإعادة أولى.

و أمّا بالنسبة إلى الزمان المتخلل بين العلم بالنجاسة فى الأثناء و بين الغسل أو طرح الثوب أو تبديله، فكما قلنا من دلالة بعض أخبار الواردة فى الرعاف على ذلك بعد إلغاء خصوصية طروّ النجاسة فى الأثناء، لأنّ النجاسة فى ما مضى من صلاته إن كانت غير مانعة، فحال العلم بسبقها يكون حاله كحال العلم بطروّها فعلا، فتكون النتيجة بعد أجزاء ما مضى من صلاته، و العفو عن الكون المتخلل، هو أنّه فى هذه الصورة مثل الصورتين السابقيتين إن أمكن له بعد علمه بالنجاسة فى أثناء الصّلاة تطهير الثوب، أو طرحه، أو تبديله فيفعل ذلك، ثمّ يتم صلاته و تقع صحيحة، و لا إعادة عليه، و إن لم يمكن له ذلك فيجب عليه إعادة الصّلاة بعد تحصيل الشرط أعنى: طهارة الثوب و رفع المانع.

و لكن هنا بعض الروايات يدلّ على بطلان الصّلاة فى هذا الفرض، فنقول

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۷۲

بعونه تعالى: بأنّ رواية زرارة المعروفة المتمسك بها فى باب الاستصحاب تدلّ على البطلان، لأنّ قوله (و إن لم تشك ثمّ رأيته رطبا قطعت الصّلاة و غسلته ثمّ بنيت على الصّلاة، لأنّك لا تدرى لعلّه شىء أوقع عليك) لأنّ المستفاد منها هو أنّ احتمال وقوع النجاسة فى الأثناء و طروّها فعلا بحيث لم يقع فعل من أفعال صلاته مقترنا لمانع، علّة لعدم وجوب الاعادة و عدم البطلان إن أمكن الغسل أو الطرح أو التبديل، فإذا علم بسبقها على الصّلاة و وقوع فعل من أفعالها مع النجاسة فتبطل الصّلاة، لعدم العلة، لكون حكم عدم الإعادة و وجوبها دائرا مدار وجود العلة و عدمها، مضافا إلى أنّه إن قلنا: بكون الفقرة الاولى من الرواية و هو قوله (قلت: إن رأيته و أنا فى الصّلاة؟ قال: تنقض الصّلاة و تعيد إذا شككت فى موضع منه ثمّ رايته) تعرضت لحكم صورة الجهل، لا لمورد العلم الاجمالى بوقوع النجاسة و كون الشّك فى موضعها، فتدل هذه الفقرة أيضا على بطلان الصّلاة لو كان جاهلا بالنجاسة قبل الصّلاة، ثمّ علم به فى أثنائها.

[مع دلالة الرواية لا مجال للتمسك بقاعدة الاجزاء]

فعلى هذا لا يبقى مجال للتمسك بالإجزاء، لأنّ الإجزاء يكون بمقتضى القاعدة، و لا ينافى عدم الإجزاء فى مورد من باب دليل خاص مثل المورد على ما يستفاد من هذه الرواية.

[مورد رواية محمّد بن مسلم مورد النسيان]

و من جملة ما يمكن أن يستدل بها على بطلان الصّلاة فى هذا الفرض هو ما رواها محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: ذكر المنى فشدّده فجعله أشدّ من البول، ثمّ قال: ان رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصّلاة، فعليك إعادة الصّلاة، و إن أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه و صليت فيه، ثمّ رأيته بعد ذلك، فلا إعادة عليك

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۷۳

فكذلك البول). «۱»

لأنّها تـدلّ على أنّ رؤيـة المنى إن كان قبل أو بعد ما تدخل فى الصّلاة فعليك إعادة الصّلاة، فإذا علم فى الأثناء أعنى: بعد ما دخل فى الصّلاة فعليه إعادتها.

و فيه أنّ بعد احتمال كون مورد الرواية صورة العلم قبل الصّلاة، و كان دخوله فيها مع النجاسة نسيانا، فهى مربوط بفرض النسيان، و لا ربط لها بفرضـنا، و لا يبعـد ذلك، لأنّه فرض فيها رؤيـة المنى قبل الصّلاة و بعـد ما دخل فيها، ففى صورة الرؤيـة قبلها لا يـدخل فيها عمـدا، فيكون بحسب الظاهر دخوله فيها مع الرؤيـة سابقا من باب النسـيان، فكـذلك يحتمل أن يكون رؤيته فى الأثناء كـذلك أيضـا بمعنى: كون الروايـة متعرضـة لصورة الرؤية فى الأثناء، ثمّ نسيانها و اتيانه ببعض أفعالها حال النسيان، ثمّ تذكر، فامر بالاعادة فى كلتا الصورتين لكونهما صورة النسيان فعلى هذا لا وجه لأنّ يستدل بهذه الرواية لبطلان الصّلاة فى مفروض مسئلتنا.

و أمّـا مـا رواهـا أبو بصـير (عن أبى عبـد اللّه عليه السّلام فى رجـل صـلّى فى ثوب فيه جنابـة ركعتين، ثمّ علم به قال: عليه أن يبتـدئ الصّلاة. قال: و سألته عن رجل يصلّى و فى ثوبه جنابة أو دم حتّى فرغ من صلاته، ثمّ علم؟ قال: مضت صلاته و لا شىء عليه). «۲»

فتدلّ على فساد الصّلاة لو دخل فيها مع الجهل بالنجاسة، و علم بها فى أثنائها، و تدلّ على عدم الاعادة لو التفت بعد الصّلاة.

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۴۱ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۴۰ من ابواب النجاسات من الوسائل.

و أمّا ما رواها محمد بن مسـلم (قال: قلت: له الدم يكون فى الثوب علىّ و أنا فى الصّلاة؟ قال: إن رأيته و عليك ثوب غيره فاطرحه، و صلّ فى غيره، و إن لم يكن عليك ثوب غيره فامض فى صـلاتك و لا إعادة عليك ما لم يزد على مقـدار الـدرهم، و ما كان أقلّ من ذلك فليس بشـىء رأيته قبل أ و لم تره، و إذا كنت قـد رأيته و هو أكثر من مقدار الدرهم فضـيّعت غسـله و صـلّيت فيه صـلاة كثيرة، فأعد ما صليت فيه). «۱»

[فى مورد اختلاف نقل الكافى و التهذيب]

هـذا متن الحـديث بنقل (الكافى) (و أمّا بنقل التهـذيب فذكرها مثله، لكن زاد قبل قوله (ما لم يزد) واوا و أسـقط قوله (و ما كان أقلّ) فيكون نقل التهـذيب هكـذا (و ما لم يزد على مقـدار الـدرهم من ذلك فليس بشـىء الخ) فنقول: أمّا على نقل الكافى فتارة يقال: بأنّ قوله (ما لم يزد) قيد للجملة الاولى و الثانية كليهما، و تارة يقال:

بكونه قيدا لخصوص الجملة الثانية، فعلى الأوّل تكون الرواية دالّة على وجوب طرح الثوب و إتمام الصّلاة إن كان له ثوب غيره ما لم يزد الدم على مقدار الدرهم، و تدلّ الجملة الثانية على وجوب المضىّ فى صلاته ما لم يزد الدم على الدرهم.

فعلى هـذا ليست الروايـة معارضـة مع روايـة زرارة و أبى بصـير، لأنّ هـذه الروايـة متعرضـة لصورة خصوص عـدم كون الـدم أكثر من الدرهم، و إن كان يبقى فى الرواية إشكال من حيث إنّه لم يجب طرح الثوب إذا لم يكن الدم أكثر من الدرهم.

و على الثـانى تكـون الجملـة الاـولى دالّـة على وجـوب طرح الثـوب و اتمـام الصّلاة، و لكـن يـوجب حمـل الأـمر بطرح الثـوب على الاستحباب فى ما إذا كان الدم اقل من درهم، لأنّ إطلاق قوله (إن رأيته و عليك ثوب غيره فاطرحه و صلّ) هو

---

(۱)- الرواية ۶ من الباب ۲۰ من ابواب النجاسات من الوسائل.

الامر بطرح الثوب فى مطلق الدم، فلا بدّ من حمل الامر بالطرح على الاستحباب فيما يكون الدم أقل من الدرهم.

و هـذا الحمـل مع كونه خلاف الظاهر لا يمكن فى المورد، لعـدم القول باسـتحباب الطرح فى صورة كون الـدم أقل من درهم، مضافا إلى تعارض منطوق هـذه الجملة مع مفهوم الجملة الثانية، لأنّ مقتضـى الصدر هو طرح الثوب و إتمام الصّلاة إذا كان له ثوب اخر، و مفهومه عدم وجوب الطرح إن لم يكن له ثوب اخر و إتمام الصّلاة بدون الطرح سواء كان الدم أقل أو أكثر من درهم، لأنّ على هذا الاحتمال لم يكن القيـد إلا قيـدا لخصوص الجملـة الثانيـة لا الاولى، و الحال أنّ مفهوم الجملـة الثانية و هو قوله (و إن لم يكن عليك ثوب غيره فامض فى صـلاتك و لا إعادة عليك ما لم يزد على مقـدار الـدرهم) هو عدم جواز المضـىّ إذا كان أكثر من درهم إن لم يكن له إلّا ثوب واحـد و بطلان صـلاته، و الحال أن مفهوم الصـدر يـدلّ على عدم وجوب الطرح و لزوم المضـى فى هذا الحال و إن كـان أكثر من درهم، مضافا إلى أنّ الظـاهر من الجملـة الاولى و الثانيـة هو التفارق بين الصورتين من باب كون لباس اخر للمصـلّى و عدمه، لا من باب كون الموضوع فى الجملة الاولى هو صورة كون الدم أقل من درهم.

و على كـل حـال بناء على إرجاع القيـد إلى الجملتين فتكون مورد كل منهما كون الـدم أقلّ من درهم، فلا تتعارض هـذه الروايـة مع روايـة زرارة و غيرهـا ممّا دلّت على البطلان، و على تقـدير إرجاع القيـد إلى خصوص الجملـة الثانيـة، مضافا إلى أنّه احتمال لا ظهور للروايـة فى ذلك، لقابليـة كون القيـد راجعا إلى كل من الجملتين، فأيضا يمكن الجمع بينها و بين روايـة زرارة، لأنّ الصدر و ان دلت على وجوب طرح الثوب إذا كان له ثوب غيره ثمّ إتمام الصّلاة، و لكن حيث إنّ الرواية مطلقة بالنسبة

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۷۶

إلى حدوث النجاسة فى أثناء الصّلاة و حال العلم بها، و بالنسبة إلى علم الشخص بكونها قبل الصّلاة، فيقيد اطلاقها برواية زرارة الدالّة على بطلان الصّلاة فى خصوص العلم بالنجاسة فى الاثناء، مع علمه بـان النجاسـة كـانت من قبـل الصّلاة، و على كل حال لا تخلوا الرواية على نقل الكافى عن الاضطراب.

و أمّا على نقل الشـيخ رحمه اللّه فى التهـذيب، و هو بزيادة الواو قبل قوله (ما لم يزد) كما قـدمنا فتصـير (و ما يزد على مقدار الدرهم) جملـة مسـتقلة غير مربوط بـالجملتين الأوّلتين، و يكون مفاد الجملـة الاولى من الروايـة هو وجوب طرح الثوب إذا كان له ثوب اخر و اتمـام الصّلاة، و مفـاد الجملـة الثانيـة عـدم وجوب الطرح و لزوم إتيـان الصّلاة مع الثوب النجس إذا لم يكن له إلّا ثوب واحـد، ففى الحقيقة تكون الجملة الثانية مفهوم الجملة الاولى ذكر فى الكلام.

و على هـذا يقع التعـارض بينهـا و بين روايـة زرارة، لأنّها تـدلّ على وجوب طرح الثوب و اتمام الصّلاة إذا كان له ثوب اخر، و إتمام الصّلاة بلا طرح إذا لم يكن له إلّا ثوب واحـد، و الحال أنّ روايـة زرارة تـدلّ على بطلان الصّلاة، و لا يمكن حمل رواية زرارة على صورة عدم إمكان الطرح، أو التطهير أو التبديل، لأنّ فى نفس رواية زرارة أمر بقطع الصّلاة و غسل الثوب، ثمّ اتمام الصّلاة إذ احتمل طروّ النجاسة فى حال الصّلاة.

[فلا يمكن العمل برواية محمد بن مسلم لكونها خلاف فتوى المشهور]

و إذا وقع التعارض فحيث إنّ إطلاق الحكم بغسل الثوب، أو طرحه، أو تبديله حتّى فى سـعة الوقت خلاف فتوى المشـهور، فلا يمكن العمل بهذه الرواية أعنى: رواية محمد بن مسلم، فلا بدّ من حملها على ضيق الوقت و عدم تمكنه من غسله و إعادة الصّلاة من رأس.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۷۷

ثمّ إنّ فى الروايـة و إن لم يكن إلّا طرح الثوب، لا غسله و لا تبـديله، و لكن من الواضـح أنّ الطرح كنايـة عن رفع المانع، فباى نحو أمكن رفع المانع لا بد من رفعه و إتمام الصّلاة بلا مانع على القول بوجوب الطرح.

ثمّ إنّ ما قيل: من كون الكافى أضبط من التهـذيب و إن كان، تماما لكن لا ينفع فى موردنا أعنى: فى رواية محمد بن مسـلم، لأنّا فى المورد لا نـدرى بأن نسخ الكافى صـحيح أم لا، نعم لو علمنا بأنّ ما فى نسخ الكافى هو عين ما ضـبطه الكلينى رحمه اللّه، فيكون لهذا

الکلام مجال، و علة ذلک کثرة اشتغالات الشّیخ رحمه اللّه و وفور تألیفاته و تصنیفاته.

و علی کل حال فالحق هو ما ذهب إلیه من بطلان الصّلاة لو دخل المکلف فی الصّلاة جاهلا بالنجاسة، فانکشف فی الأثناء له ذلک (بمعنی وقوع تمام صلاته أو بعضها جاهلا فی النجاسة، فانکشف له فی الأثناء) و إن أمکن له إزالة النجاسة و رفع المانع فی أثناء الصّلاة، فافهم، هذا تمام الکلام فی مسائل الراجعة إلی الصورة الخامسة.

الصورة السادسة:

اشارة

أن یعلم بنجاسة ثوبه، أو بدنه و نسی و صلّی، ثمّ بعد ما صلّی تذکر بوقوع صلاته فیها، فهل یجب علیه الإعادة فی الوقت و خارجه، أو لا یجب فی الوقت و خارجه، أو التفصیل بین الوقت و خارجه، فتجب الإعادة إذا تذکر فی الوقت، و عدم وجوب الإعادة إذا تذکر فی خارج الوقت؟

اعلم أن روایات الواردة فی المسألة مختلفة، فبعضها یدلّ علی وجوب الاعادة فی الفرض مطلقا فی الوقت و خارجه، و هی علی ضربین: بعضها واردة فی غیر الاستنجاء، و بعضها فی الاستنجاء.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۷۸

الضرب الأول:

اشارة

منهما روایات:

الروایة الاولی:

ما رواها زرارة، و هی الروایة المفصلة المتمسکة بها فی الاستصحاب، قطعها صاحب الوسائل رحمه اللّه و ذکر فی أبواب مختلفة، نذکر فقرة منها مربوطة بمسألتنا (قال: قلت له: أصاب ثوبی دم رعاف أو غیره، أو شیء من منی فعلمت أثره إلی أن اصیب له الماء، فأصبت و حضرت الصّلاة و نسیت أن بثوبی شیئا و صلّیت، ثمّ إنی ذکرت بعد ذلک. قال: تعید الصّلاة و تغسله). «۱»

الروایة الثانیة:

ما رواها ابن مسکان (قال: بعثت بمسألة إلی أبی عبد اللّه علیه السّلام مع إبراهیم بن میمون قلت: سله عن الرجل یبول فیصیب فخذه قدر نکتة من بوله، فیصلی و یذکر بعد ذلک أنّه لم یغسلها؟ قال: یغسلها و یعید صلاته). «۲»

الروایة الثالثة:

ما رواها سماعة (قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یری فی ثوبه الدم فینسی أن یغسله حتّی یصلّی؟ قال: یعید صلاته کی یهتم بالشیء إذا کان فی ثوبه عقوبة لنسیانه. قلت: فکیف یصنع من لم یعلم، أ یعید حین یرفعه؟ قال:

لا، و لکن یستأنف). «۳»

الروایة الرابعة

ما رواها الحسین بن زیاد (قال: سئل أبو عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یبول فیصیب فخذه قدر نکتة من بوله فیصلّی، ثمّ یذکر بعد أنّه لم یغسله؟

قال: یغسله و یعید صلاته). «۴»

---

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۴۲ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۲)- الروایة ۴ من الباب ۴۲ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۳)- الروایة ۵ من الباب ۴۲ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۴)- الروایة ۶ من الباب ۴۲ من ابواب النجاسات من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۷۹

الروایة الخامسة:

ما رواها عبد اللّه بن سنان (قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل أصاب ثوبه جنابة أو دم؟ قال: إن کان قد علم أنّه اصاب ثوبه جنابة أو دم قبل أن یصلّی، ثمّ صلّی فیه و لم یغسله، فعلیه أن یعید ما صلّی، و إن کان لم یعلم به فلیس علیه إعادة، و إن کان یری أنّه أصابه شیء فنظر، فلم یر شیئا أجزأه أن ینضحه بالماء). «۱»

الضرب الثانی:

اشارة

و هو بعض ما ورد فی من نسی الاستنجاء:

منها: ما رواها سماعة

(قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: إذا دخلت الغائط فقضیت الحاجة فلم تهرق الماء، ثمّ توضأت و نسیت أن تستنجی، فذکرت بعد ما صلّیت، فعلیک الإعادة، فإنّ کنت أهرقت الماء، فنسیت أن تغسل ذکرک حتّی صلّیت، فعلیک إعادة الوضوء و الصّلاة و غسل ذکرک، لأنّ البول مثل البراز). «۲»

و مفاد کل هذه الروایات وجوب الإعادة إذا صلّی فی النجس نسیانا، و فی قبال ذلک یدلّ بعض الروایات علی عدم وجوب الاعادة و هو طائفتان: طائفة منها واردة فی الاستنجاء.

منها: ما رواها هشام بن سالم

(عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی الرجل یتوضأ، و ینسی أن یغسل ذکره و قد بال. فقال: یغسل ذکره و لا یعید الصّلاة). «۳»

منها: ما رواها عمّار بن موسی

(قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول: لو أنّ رجلا

---

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۴۰ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۲)- الروایة ۵ من الباب ۱۰ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۳)- الروایة ۳ من الباب ۱۰ من ابواب النجاسات من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۸۰

نسی أن یستنجی من الغائط حتّی یصلّی لم یعد الصّلاة). «۱»

منها: ما رواها علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیه السّلام

(قال: سألته عن رجل ذکر و هو فی صلاته، أنّه لم یستنج من الخلاء؟ قال: ینصرف و یستنجی من الخلاء، و یعید الصّلاة، و إن ذکر و قد فرغ من صلاته فقد أجزأه ذلک و لا إعادة). «۲»

و طائفة منها واردة فی غیر الاستنجاء، و هی ما رواها أبو العلاء عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: سألته عن الرجل یصیب ثوبه الشیء ینجسه، فینسی أن یغسله فیصلّی فیه، ثمّ یذکر أنّه لم یکن غسله، أ یعید الصّلاة؟ قال: لا یعید، قد مضت الصّلاة و کتبت له). «۳»

[فی ما یمکن ان یکون مدرک التفصیل هو روایة علی بن مهزیار]

اشارة

و ما یمکن أن یستدل به علی التفصیل بین الوقت و خارجه، و هی ما رواها علی بن مهزیار (قال: کتب سلیمان بن رشید یخبره أنّه بال فی ظلمة اللیل، و أنّه أصاب کفه برد نقطة من البول لم یشکّ أنّه أصابه و لم یره و أنّه مسحه بخرقة ثمّ نسی أن یغسله و تمسح بدهن، فمسح به کفیه و وجهه و رأسه، ثمّ توضأ وضوء فصلّی، فأجابه بجواب قرأته بخطه: أمّا ما توهمت ممّا أصاب یدک فلیس بشیء إلّا ما تحقق، فإنّ حققت ذلک کنت حقیقا أن تعید الصّلاة اللواتی کنت صلیتهنّ بذلک الوضوء بعینه ما کان منهنّ فی وقتها، و ما فات وقتها فلا إعادة علیک لها من قبل أنّ الرجل إذا کان ثوبه نجسا لم یعد الصّلاة إلّا ما کان فی وقت، و إذا کان جنبا أو صلّی علی غیر وضوء فعلیه إعادة الصلوات المکتوبات اللواتی فاتته، لأنّ الثوب خلاف الجسد،

---

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۱۰ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۲)- الروایة ۴ من الباب ۱۰ من ابواب الخلوة من الوسائل.

(۳)- الروایة ۳ من الباب ۴۲ من ابواب النجاسات من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۸۱

فاعمل علی ذلک إن شاء اللّه). «۱»

وجه الاستدلال قوله (من قبل أنّ الرجل إذا کان ثوبه نجسا لم یعد الصّلاة إلا ما کان فی وقت، إذا عرفت ذلک نقول: أمّا هذه الروایة الّتی توهّم دلالتها علی التفصیل، فنقول:

[مناقشة الروایة]

أمّا أوّلا: بأنّ الروایة لم یعلم صدورها عن الامام علیه السّلام

و صرف جلالة شأن علی بن مهزیار لا یفید، لأنّه إن قال: إنه بنفسه کتب إلیه، فکان مجال لأنّ یدعی بأنّه لا یکتب إلّا إلی الامام علیه

السّلام للسؤال عن الحکم الشرعی، و لکن هو یروی عن سلیمان و أنّ سلیمان کتب، و حال سلیمان بن رشید غیر معلوم- إلّا أن یقال: بأنّ اهتمام المحدثین بها، و ضبطهم الروایة مع عدم بنائهم إلّا علی نقل الروایات المنقولة عن الائمة علیهم السّلام، یوجب الظن القوی بکون المروی عنه هو الامام علیه السّلام-

و ثانیا: اختلال الواقع فی المتن من الحدیث من وجوه:

الوجه الأول:

من حیث التفصیل بین الوقت و خارجه، و علل بأنّ الرجل إذا کان ثوبه نجسا لم یعد الصّلاة ما کان فی وقت، مع عدم کون السؤال عن الثوب، بل کان عن البدن.

الوجه الثانی:

عدم ذکر جواب ما سأله الراوی، لأنّ سؤاله عن البدن.

الوجه الثالث:

أنّه إن قلنا بکفایة غسلة واحدة فی تطهیر الخبث، و عدم احتیاج إلی التعدد، و حصول الطهارة عن الحدث بهذه الغسلة، فلا وجه للأمر بالغسل و إعادة الصّلاة، و إنّ قلنا بکفایة الغسلة الواحدة فی خصوص الطهارة عن

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۴۲ من ابواب النجاسات من الوسائل.

الخبث، و عدم کفایتها للطهارة عن الحدث، فلا فرق بین الوقت و خارجه، و إن قلنا بعدم حصول الطهارة الخبثیة و الحدیثیة بغسله واحدة، فأیضا لا فرق بین الوقت و خارجه، و بالجملة اضطراب المتن یمنع عن التمسک بها.

و ثالثا: عدم فتوی المشهور علی طبقها، بل إعراضهم عنها یوجب سقوطها عن الحجیة

و إن فرض وضوح متنها، و صحة سندها، فالتفصیل لا وجه له استنادا بهذه الروایة.

إذا عرفت ذلک نقول: أما الروایات الواردة فی الاستنجاء الّتی تدلّ علی عدم وجوب الاعادة، فهی متعارضة بخصوص ما ورد فی مورده الدالّ علی وجوب الاعادة، و قد یتخیل بامکان الجمع بین ما دلّ علی وجوب الاعادة، و بین ما دل علی عدم وجوب الاعادة بأنّ ما دلّ علی عدم وجوب الاعادة حیث إنّه نصّ فی عدم الوجوب، فیرفع الید عن ظاهر ما دلّ علی وجوب الاعادة من باب حمل الظاهر علی النصّ، و یقال باستحباب الاعادة.

و اعلم أنّ الجمع بین الطائفتین بحمل ما دلّ علی عدم وجوب الاعادة بما إذا انکشف فی الوقت، و ما دلّ علی عدم وجوب الاعادة بصورة الانکشاف فی خارج الوقت غیر صحیح، مضافا إلی عدم شاهد علی ذلک، مناف مع ظاهر بعض الروایات مثل روایة أبی العلاء، فإنّ فیها قال (قد مضت الصّلاة و کتبت له) مع أنّ الظاهر منها صورة تذکره بعد الصّلاة لم یمض الوقت بحسب المتعارف.

ثمّ إنّ الحق عدم إمکان الجمع بین الطائفتین من الروایات، لظهور الطائفة الاولی فی الاعادة و الثانیة فی عدم وجوب الاعادة، مضافا إلی ما بینا فی الاصول من أنّ الاوامر الصادرة علی ضربین: قسم منها ما یصدر فی مقام إعمال السلطنة

المجعولة من الشارع، و یعبّر عنها بالأوامر المولویة، و قسم منها لیس فیها إعمال مولویة، بل یکون نظیر أوامر الأطباء فی مقام بیان ذکر

المصلحة المترتبة على الفعل، و من هذا القسم أمر المقلّد فإنّ فيه ليس إعمال مولوية و كذلك بعض الأوامر الصادرة من المعصومين عليهم السّلام، و المورد هكذا، لأنّ مفاد الطائفة الاولى من الروايات هو عدم صحة الصّلاة فى مفروض المسألة، و مفاد الطائفة الثانية هو الصحة، و ليست الطائفة الاولى فى مقام البعث و التحريك نحو الاعادة، و الثانية على عدمها حتّى يقال: بأنّ الطائفة الثانية قرينة على عدم كون البعث إلزاميا، فيجمع بين الطائفتين بحمل الأخبار الدالّة على الاعادة على الاستحباب. «۱»

فاذا لا يمكن الجمع بينهما، فعلى هذا لا بد من الأخذ بما دلّ على وجوب الاعادة مطلقا فى الوقت و خارجه، و طرح ما يخالفها من الروايات، لكون الطائفة الاولى موافقة مع الشهرة، فافهم.

فرع:

لو نسى المكلف نجاسة شيء، ثمّ لاقى النجس مع بدنه او ثوبه فصلّى فى الثوب الملاقى للنجس و نذكر بعد الصّلاة، فالظاهر أنّ ذلك من صغريات الجهل بالموضوع لا نسيان الموضوع، لأنّه غير عالم بنجاسة هذا الثوب الملاقى فى زمان سابق حتّى كان من صغريات النسيان.

لم يتعرض مدّ ظلّه لصورة نسيان النجاسة و انكشاف ذلك فى أثناء الصّلاة.

مسئلة:

إذا لم يكن عنده إلّا ثوب واحد، و لا يتمكن من غسله لعدم ماء، أو لغيره، فهل يصلّى مع هذا الثوب النجس مطلقا سواء تمكن من النزع أ و لم يتمكن

---

(۱)- أقول: لا فرق من هذا الحيث بين كون الأمر مولويا أو ارشاديا، فتأمل. (المقرّر).

لبرد أو غيره، أو يصلّى عريانا مطلقا حتّى فى صورة البرد و غيره كوجود الناظر، أو يصلّى مع الثوب النجس إذا اضطر إليه من برد أو وجود ناظر، و يصلّى عريانا فى صورة عدم الاضطرار إلى اللبس من برد أو وجود ناظر.

[فى كون الصّلاة عاريا هو المشهور من زمان الشيخ الى زمان المحقّق]

لا يخفى عليك أنّ المشهور من زمان الشيخ «۱» رحمه اللّه إلى زمان المحقق رحمه اللّه هو وجوب الصّلاة عاريا إلّا فى صورة الاضطرار لبرد و غيره، فيصلى فى هذه الصورة فى الثوب النجس، و هذا مختار المحقق رحمه اللّه أيضا فى جملة من كتبه كالشرائع و النافع، و اختار فى المعتبر التخيير بين أن يصلّى عاريا، و بين أن يصلّى فى الثوب النجس، و تبعه العلّامة رحمه اللّه فى جملة من كتبه، و جملة من المتأخرين إلى زمان المحقق الاردبيلى رحمه اللّه، و تلميذه صاحب المدارك فاحتملا تعين وجوب الصّلاة فى الثوب النجس لو لم يخالف الاجماع و كان هذا القول جاريا على سبيل الاحتمال إلى زمان فاضل الهندى رحمه اللّه- شيخ الامامية فى أصفهان فى أواخر قرن الحاد يعشر إلى أوائل قرن الثانى عشر- صاحب كشف «۲» اللثام، فهو أفتى بنحو الجزم بوجوب الصّلاة فى الثوب النجس، فهذا القول حدث فى زمانه، ثمّ صار مورد التسلم بين مقاربى عصرنا و معاصرينا، فممّا مرّ ظهر لك أنّ الفتوى بتعيّن وجوب الصّلاة فى الثوب النجس لم يكن عين و لا أثر منه عند القدماء، و تكون الفتوى على خلافه تقريبا فى أحد عشر قرنا.

[فى الروايات الدالّة على تعين الصّلاة فى الثوب النجس]

إذا عرفت ذلک نقول: إنّ روایات الباب مختلفة، فبعضها یدلّ بظاهره علی وجوب الصّلاة فی الثوب النجس:

---

(۱)- المبسوط، ج ۱، ص ۹۰.

(۲)- کشف اللثام جلد ۱ صفحه ۴۵۵.

منها ما رواها محمد بن علی الحلبی (قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل أجنب فی ثوبه و لیس معه ثوب غیره؟ قال: یصلّی فیه، فإذا وجد الماء غسله). «۱»

و منها ما رواها الحلبی (أنّه سأل أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یکون له الثوب الواحد فیه بول لا یقدر علی غسله؟ قال: یصلّی فیه). «۲»

و منها ما رواها محمد الحلبی (قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یجنب فی الثوب أو یصیبه بول و لیس معه ثوب غیره؟ قال: یصلّی فیه إذا اضطر إلیه). «۳»

فهاتان الروایتان أیضا عن الحلبی، و اعلم أن للحلبی روایة اخری تدلّ علی وجوب الصّلاة عاریا، و هی هذه (عن محمد بن علی الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی رجل أصابته جنابة و هو بالفلاة و لیس علیه إلّا ثوب واحد و أصاب ثوبه منّی؟

قال: یتیمم و یطرح ثوبه، فیجلس مجتمعا، فیصلّی فیومی إیماء). «۴»

و لا یبعد کون هذه الروایات الأربعة روایة واحدة، بل هذا قریب بالنظر، و لا ینافی الحکم فی أحدها بالصّلاة عاریا و فی الثلاثة الاخری بالصّلاة فی الثوب النجس، لأنّ المتأمل فی الروایة یری أنّ المورد الّذی أمر علیه السّلام بالصّلاة عاریا غیر المورد الّذی أمر بالصّلاة فی الثوب النجس، فمورد الأمر بالصّلاة عاریا، کما یظهر من الروایة ۴ من الباب ۴۶، مورد یکون الرجل فی فلاة من الارض، و من الواضح عدم وجود ناظر فی هذا الموضع، فلیس له کلفة فی أن یصیر عریانا، ففی هذا المورد

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۴۵ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۲)- الروایة ۳ من الباب ۴۵ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۳)- الروایة ۷ من الباب ۴۵ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۴)- الروایة ۴ من الباب ۴۶ من ابواب النجاسات من الوسائل.

أمر بالصّلاة عاریا، و أمّا مورد روایاته الاخری، خصوصا مع التصریح فی الروایة الثالثة منه «۱» و هو صورة الاضطرار إلی لبس الثوب من جهة وجود ناظر أو برد، فلا تنافی بین روایاته، و لا مانع من کونها روایة واحدة، و یأتی إنشاء اللّه تتمة الکلام عند التعرض لجمع الشیخ رحمه اللّه.

فعلی کل حال أربعة روایات بنقل الوسائل تدلّ علی تعین الصّلاة فی الثوب النجس:

الروایة الاولی: ما رواها عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه (أنّه سأل أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یجنب فی ثوب لیس معه غیره، و لا یقدر علی غسله، قال: یصلّی فیه). «۲»

الروایة الثانیة: ما رواها عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال:

سألته عن الرجل یجنب فی ثوب و لیس معه غیره و لا یقدر علی غسله، قال:

یصلّی فیه). «۳»

و الراوی للروایتین کلیهما هو عبد الرحمن، و لا یبعد کونهما روایة واحدة أیضا، لبعد أنّه سئل سؤالا واحدا مرّتین عن المعصوم علیه السّلام.

الروایة الثالثة: ما رواها علی بن جعفر عن أخیه موسی علیه السّلام (قال سألته عن رجل عریان و حضرت الصّلاة، فأصاب ثوبا نصفه دم أو کله دم یصلّی فیه أو یصلّی عریانا؟ قال: إن وجد ماء غسله، و إن لم یجد ماء صلّی فیه و لم یصلّ عریانا).

---

(۱)- الروایة ۷ من الباب ۴۵ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۲)- الروایة ۴ من الباب ۴۵ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۳)- الروایة ۶ من الباب ۴۵ من ابواب النجاسات من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۸۷

الروایة الرابعة: ما رواها عمار الساباطی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (أنّه سئل عن رجل لیس معه إلا ثوب و لا تحل الصّلاة فیه، و لیس یجد ماء یغسله کیف یصنع؟

قال: یتیمم و یصلّی، فإذا أصاب ماء غسله و أعاد الصّلاة). «۱»

هذا کله فی ما یدلّ بظاهره علی تعین الصّلاة فی الثوب النجس.

و أمّا الروایات المخالفة، و هی ما تدلّ بظاهرها علی تعین الصّلاة عاریا فی هذا الحال، فهی روایات:

الروایة الاولی: ما رواها سماعة (قال: سألته عن رجل یکون فی فلاة من الارض و لیس علیه إلا ثوب واحد و أجنب فیه و لیس عنده ماء کیف یصنع؟ قال یتیمم، و یصلّی عریانا قاعدا یؤمی إیماء). «۲»

الروایة الثانیة: ما رواها أیضا سماعة و هی هذه: عن سماعة (قال: سألته عن رجل یکون فی فلاة من الارض فأجنب و لیس معه إلا ثوب فأجنب فیه، و لیس یجد الماء، قال: یتیمم و یصلّی عریانا قائما یؤمی إیماء). «۳»

فلا یبعد کونهما روایة واحدة.

الروایة الثالثة: ما رواها ابن مسکان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (فی رجل عریان لیس معه ثوب، قال: إن کان حیث لا یراه أحد فلیصل قائما). «۴»

---

(۱)- الروایة ۸ من الباب ۴۵ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۲)- الروایة ۱ من الباب ۴۶ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۳)- الروایة ۳ من الباب ۴۶ من ابواب النجاسات من الوسائل.

(۴)- الروایة ۲ من الباب ۴۶ من ابواب النجاسات من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۸۸

الروایة الرابعة: ما رواها محمد بن علی الحلبی ذکرناها عند التعرض لروایات الحلبی فی طی الأخبار المتمسک بها لوجوب الصّلاة فی مفروض مسئلتنا فی الثوب النجس، و قلنا باحتمال کون ما نقل عنه من الروایات روایة واحدة. «۱»

[فی ما قیل فی فرض الدوران بین رفع الید عن الموصوف او الصفة لا بدّ من المشروط فی لیس فی محله]

إذا عرفت ذلک نقول: أمّا ما یتوهم فی المقام من أنّ الدوران واقع بین رفع الید عن الموصوف و هو الستر، و صفته و هو طهارته، و لا إشکال فی أنّه منع الدوران بین رفع الید عن الشرط، و بین رفع الید عن مشروطه، لا بد من حفظ المشروط، و رفع الید عن الشرط،

ففى المقام لا بد من أن يصلّى مع الثوب النجس، لأنّه لو فعل ذلك حفظ أصل الستر و لكن قطع النظر عن شرطه و هو طهارته.

فليس فى محلّه، و لا وجه له، لأنّ الأمر ليس كذلك، أمّا أوّلا فلأنّ الستر شرط مستقل فى الصّلاة، و كون المصلّى طاهرا بدنه و لباسه شرط اخر فى حياله، لا أن يكون أحدهما شرطا للاخر.

و ثانيا ليست الطهارة إلّا عدم القذارة، فالطهارة أمر عدمى، و النجاسة و القذارة أمر وجودى، فالنجاسة مانعة فيدور الأمر بين حفظ شرط و هو الستر، و بين عدم ابتلائه بالمانع و هو النجاسة.

إذا فهمت بطلان ذلك نقول بعونه تعالى: اعلم أنّ الظاهر من المحقق رحمه اللّه الجمع بين هاتين الطائفتين من الروايات بالتخيير بمعنى تخيير المكلف بين أن يصلّى عاريا أو فى الثوب النجس، لأنّه و إن كان الظاهر من كل من الطائفتين هو التعيين، لكن بعد تعارضهما نقول بالتخيير فى المقام أمّا أوّلا فلأنّه بعد كون الدوران فى المقام بين أن

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۴۶ من ابواب النجاسات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۸۹

يرفع اليد عن شرطية الستر، و بين أن يرفع اليد عن مانعيته النجاسة، و بين أن يرفع اليد عن كليهما فى مقام الثبوت، فظاهر الروايات الدالّة على أن يصلّى عاريا هو إسقاط شرطية الستر فى هذا الحال، و حفظ مانعية المانع، و ظاهر بعض ما دلّ على وجوب الصّلاة فى الثوب النجس، هو حفظ شرطية الستر و إسقاط مانعية المانع، فالحكم بالتخيير فى المقام لم يكن تخييرا شرعيا، لأنّ مورد التخيير الشرعى ليس فى مقام الامتثال، و هنا ما صار سببا لرفع اليد عن أحد من الشرط أو المانع ليس إلا عدم تمكّن المكلف فى مقام الامتثال من حفظهما، فالتخيير إن كان فى المقام فيكون عقليا.

و بعد ذلك نقول: أولا- بأنّه فى المقام لا معنى للتخيير العقلى، لأنّ معنى تخيير العقلى هو اختيار المكلف بين حفظ مصلحة الستر و ارتكاب مفسدة وجود المانع، و بين ترك مفسدة المانع بالصّلاة عاريا و رفع اليد عن مصلحة الستر، و على الالتزام بالتخيير لا بد و أن تكون المصلحة و المفسدة متساويين، لا كون احدهما أكثر من الاخر، و إلّا لا معنى للتخيير، بل لا بد على هذا حكم العقل بحفظ الأهم.

فعلى هذا نقول: لو كان التزاحم بين المصلحتين المتساويين يحكم العقل بالتخيير، و أمّا لو تزاحمت المصلحة مع المفسدة، فلا يحكم العقل بالتخيير، بل لا حكم له بحفظ أحدهما، ففى المقام لو حفظ الستر يقع فى مفسدة المانع، و لو حفظ ترك المفسدة بترك المانع يخرج من يده مصلحة الشرط، فإذا رأى العقل هذا الحال يرى عدم تأثير الشرط فى زيادة المصلحة فى المركب، و عدم تأثير عدم المانع فى المركب، فيحكم بعدم دخالة الشرط و المانع فى المركب (أقول: و يمكن الخدشة فى ذلك).

و ثانيا إنّ التخيير ليس جمعا عرفيا كى يقال فى مقام رفع التعارض بهذا النحو

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۹۰

من الجمع، فلا يمكن الذهاب إلى ما ذهب إليه المحقق رحمه اللّه فى المعتبر، فافهم.

و أمّا الإشكال بهذا الجمع بأنّ فى رواية على بن جعفر قال (صلّى فيه و لم يصلّ عريانا) و هذا مناف مع التخيير، فيمكن دفعه، لأنّ قوله (لم يصلّ عريانا) يمكن حمله على مرجوحية أحد فردى التخيير أعنى: عريانا، و كون الصّلاة فى النجس أفضل فردى التخير، فافهم.

[ما قاله الشيخ ره من حمل ما دلّ على الصّلاة فى الثوب النجس على حال الاضطرار يلائم مع الروايات]

و أمّا ما قاله الشّيخ رحمه اللّه من حمل ما دل على الصّلاة فى الثوب النجس على صورة الاضطرار إلى لبس الثوب من برد أو غيره كوجود ناظر، فنقول: إنّ الروايات الدالّة على وجوب الصّلاة فى الثوب النجس غير اب عن ذلك الحمل خصوصا مع التصريح فى

إحدى من روايات الحلبى بالأمر باتيان الصّلاة فى الثوب النجس إذا اضطر إليه، و قلنا بأنّ المراد هو الاضطرار إلى اللبس من حيث البرد أو وجود الناظر لا- أن يكون قوله (إذا اضطر إليه) تقرير مورد السؤال، يعنى: يكون المراد إذا اضطر من باب عدم ثوب اخر له، لبعد ذلك.

و أمّا ما يتوهم من منافات رواية على بن جعفر بظاهرها مع جمع الشّيخ رحمه اللّه من باب أنّ مفروض السؤال فيها هو صورة يكون الرجل عريانا و حضرت الصّلاة فاصاب ثوبا نصفه دم أو كله دم، ففى هذا الفرض (قال: ان وجد ماء غسله، و إن لم يجد ماء صلّى فيه و لم يصلّ عريانا) و من الواضح أن الشخص لم يكن مضطرا إلى لبس النجس فى هذا الحال من جهة برد أو ناظر، لأنّه كان عاريا قبل الصّلاة فعلى هذا تدلّ الرواية على وجوب الصّلاة فى الثوب النجس حتّى فى صورة عدم الاضطرار فتكون رواية على بن جعفر بظاهرها مناف مع جمع الشّيخ رحمه اللّه.

فهو ممّا لا وجه له، لأنّ رواية على بن جعفر أيضا قابل للحمل على صورة

الاضطرار، لأنّه من الممكن أنّ قبل صلاته لم يكن ناظر محترم ينظر إليه، ثمّ وجد الناظر فى البين (أو أنّه كان البرد و لكن قبل ذلك لا يتمكن من رفع مشقة البرد لعدم ثوب له، و إذا وجد له ثوب فلا بدّ له من رفع مشقة البرد بلبس الثوب النجس و الصّلاة فيه) فعلى هذا لا تنافى بين جمع الشّيخ رحمه اللّه و رواية على بن جعفر.

فبناء على ذلك نقول: بأنّ فى الفرض يجب أن يصلّى عاريا إلّا فى صورة الاضطرار بلبس الثوب النجس من بردا أو وجود ناظر، و لو فرض عدم إمكان الجمع بينهما، و فرض التعارض بين الطائفتين من روايات الباب، فلا بدّ من ترجيح الروايات الدالّة على أن يصلّى عريانا، لكونها موافقة للشهرة، لأنّ المشهور أفتوا بمضمونها، بل قلنا: بأنّه لم يكن قول على العمل بمضمون الروايات الدالّة على أن يصلّى فى النجس إلى زمان صاحب كشف اللثام «۱».

مسئلة: لو لم يكن للمكلف إلّا ثوبان يعلم بنجاسة أحدهما و طهارة الآخر، و لا يتمكن من غسل أحدهما فللمسألة صورتان:

الصورة الاولى: صورة تمكّنه من الصّلاة فى كل من الثوبين بحيث يكون الوقت موسعا، لأن يصلّى فى كل واحد منهما.

الصورة الثانية: صورة ضيق الوقت و عدم بقائه إلّا بمقدار أن يصلّى فى أحد

---

(۱)- أقول: و لكن قلت بحضرته مد ظله: بأنّ الشهرة الفتوائية الّتى يرجّح بها الروايات، كما أفدت غير مرة، هى فتوى القدماء إلى زمان الشّيخ رحمه اللّه، لا من زمانه و ما بعد، و فى المسألة كما أفدت ليست هذه الشهرة لعدم فتوى قبل الشّيخ رحمه اللّه على ذلك، و استرض ما قلت، و لكن بعد اختيار جمع الشّيخ رحمه اللّه لا- تصل النوبة إلى التعارض حتّى نحتاج فى مقام الترجيح إلى هذه الشهرة، فافهم و الحمد للّه أوّلا و آخرا. (المقرّر).

من الثوبين فقط.

أمّا الكلام فى الصورة الاولى فالمشهور هو وجوب الصّلاة فى كل من الثوبين صلاة فى ثوب، و صلاة اخرى فى ثوب اخر- خلافا للحلى فى السرائر و ما حكى عن ابن سعيد، فأوجبا طرح الثوبين و الصّلاة عاريا.

[فتوى المشهور وجوب الصلاة فى كل من الثوبين]

و الحق ما ذهب إليه المشهور أمّا أوّلا فلكون مقتضى القاعدة كفاية العلم الاجمالى فى مقام الامتثال فى مثل موردنا الّذى لا يتمكن المكلف من الامتثال التفصيلى، لأنّه إن استشكل بكفايته فى مقام الامتثال فى صورة التمكن من الامتثال التفصيلى، لكن لا يستشكل

فى هذه الصورة، فيصلى فى كل من الثوبين صلاة، فيقطع بامتثال الأمر المتعلّق بالصّلاة واجدة لشرط الطهارة.

و أمّا ثانيا فلخصوص رواية صفوان الواردة فى خصوص المسألة و هى رواية صحيحة، لأنّ سند الشّيخ رحمه اللّه إليه صحيحا، و أفتى على طبقه الأصحاب رضوان اللّه عليهم، و لم يحك مخالف إلّا الحلى و ابن سعيد على ما حكى عنه، و هى هذه (محمد بن على بن الحسين باسناده عن صفوان بن يحيى أنّه كتب إلى أبى الحسن عليه السّلام يسأله عن الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما بول، و لم يدر أيّهما هو، و حضرت الصّلاة، و خاف فوتها، و ليس عنده ماء كيف يصنع؟ قال يصلّى فيهما جميعا). «۱»

و رواه الشّيخ باسناده عن سعد عن على بن إسماعيل عن صفوان مثله.

[نقل كلام محقّق الحلّى رحمه اللّه فى السرائر]

اشارة

و أمّا الحلى فما يستفاد من عبارته و هى هذه (و إذا حصل معه ثوبان أحدهما نجس و الآخر طاهر، و لم يتميّز له الطاهر، و لا يتمكن من غسل أحدهما قال بعض

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۶۴ من ابواب النجاسات من الوسائل.

أصحابنا: يصلّى فى كل واحد منهما على الانفراد وجوبا، و قال بعض منهم: نزعهما و يصلّى عريانا، و هذا الّذى يقوى فى نفسى و به افتى، لأنّ المسألة بين أصحابنا فيها خلاف، و دليل الاجماع منفى، فإذا كان كذلك، فالاحتياط يوجب ما قلناه.

فإنّ قال قائل: بل الاحتياط يوجب الصّلاة فيهما على الانفراد، لأنّه إذا صلّى فيهما جميعا تبين و تيقّن، بعد الفراغ من الصلاتين معا، أنّه قد صلّى فى ثوب طاهر.

قلنا: المؤثرات فى وجوه الأفعال تجب ان تكون مقارنة لها لا متأخرة عنها، و الواجب عليه عند افتتاح كل فريضة أن يقطع على ثوبه بالطهارة و هذا يجوّز عند افتتاح كل صلاة من الصلاتين أنّه نجس، و لا يعلم أنّه طاهر عند افتتاح كل صلاة، فلا يجوز أن يدخل فى الصّلاة إلّا بعد العلم بطهارة ثوبه و بدنه، لأنّه لا يجوز أن يستفتح الصّلاة و هو شاك فى طهارة ثوبه، و لا يجوز أن تكون صلاته موقوفة على أمر يظهر فى ما بعد، و أيضا كون الصّلاة واجبة على وجه تقع عليه الصّلاة فكيف يؤثر فى هذا الوجه ما يأتى بعده، و من شأن المؤثر فى وجوه الأفعال أن يكون مقارنا لها لا يتأخر عنها على ما بيناه (إلى أن قال) و ليس لأحد أن يقول: إنّه بعد الفراغ من الصلاتين يقطع على براءة ذمته و أنّ العبادة مجزية، لانّا قلنا لا يصح ذلك، لأنّ بعد الفراغ قد سقط عنه التكليف و ينبغى أن يحصل اليقين فى حال ما وجب، و ينبغى أن يتميز فى حال ما وجب عليه حتّى يصح منه الاقدام عليه و ذلك يكون قبل فراغه عن الصّلاة انتهى). «۱»

[فى توضيح كلام الحلّى رحمه اللّه]

هو أنّ فى نظره إشكالين أحدهما من ناحية القصد، و هو قابل لأنّ يكون نظره إمّا إلى اعتبار قصد الوجه و التميز بدعوى أن الشخص فى الفرض لا يقدر على أن

---

(۱)- السرائر، ج ۱، ص ۱۸۴- ۱۸۵.

يأتى بالمكلف به على وجه وجوبه وصفا أو غاية، و لا على التميز لإجمال الّذى يكون فى البين، لأنّه لا بد من أن يصلّى صلاتين على ما تقولون كلّ صلاة فى احد من الثوبين، فهو يقصد الوجوب بأىّ منهما.

و إمّا إلى أنّه لا يمكن له قصد التقرب، لأنّه بعد ما لا يدرى عند كل صلاة- من باب عدم علمه بأنّ الثوب الّذى يصلّى فيه طاهر أم لا- ان هذا العمل مقربا للمولى أم لا، فلا يتمكن من أن يقصد التقرب به، فمن هذا الحيث لا يصح كل من الصلاتين، و هذا الاشكال يستفاد من قوله (المؤثرات فى وجوه الأفعال تجب أن تكون مقارنة لها).

و ثانيهما و هو ما يظهر من قوله (و الواجب عليه عند افتتاح كل فريضة أن يقطع على ثوبه بالطهارة هو اعتبار العلم عند العمل بكون المأمور به واجدا للشرط، و فاقدا للمانع، و إلّا فلا يجوز أن يستفتح الصّلاة و هو شاك فى طهارة ثوبه.

نقول: أمّا إشكاله الأول، فإنّ كان راجعا إلى اعتبار قصد الوجه و التميز، فالحق عدم اعتباره و ان كان راجعا إلى مضرية الاجمال بقصد القربة، ففيه أنّه من المسلم أنّ محرّك المكلف نحو كل من الصلاتين فى الفرض ليس إلّا داعى التقرب، فهو لأجل التقرب إلى اللّه، و لأجل الأمر الصادر منه يأتى بالصلاتين، غاية الأمر حيث يرى أنّه لا يفرغ ذمته عن التكليف إلّا باتيان الصلاتين، فهو يأتى بهما قربة إلى اللّه، غاية الأمر لا يقصد بكل منهما بالخصوص الوجوب، و عدم هذا القصد غير مضر، لعدم اعتبار قصد الوجه.

[ردّ كلام المحقّق الحلّى ره]

فظهر لك عدم ورود ما أورده الحلى رحمه اللّه فى وجه لزوم الصّلاة عاريا فى مفروض مسئلتنا، فمحرّك المكلف هو الأمر الحقيقى المعلوم، لا احتمال الأمر فى موردنا، لعلم المكلّف بالتكليف و انبعاثه على إطاعة التكليف بهذا النحو للإجمال

الطارى له.

إذا عرفت ذلك اعلم أنّ ما يظهر من كلمات بعض أعاظم العصر من أنّ الامتثال بداعى الأمر المعلوم مقدم على الامتثال باحتمال الأمر، يصح فى محلّه و قلنا نحن أيضا و أنّ المحرك باحتمال الأمر ليس إلّا فى الشبهة البدوية، لأنّ الشخص لا ينبعث نحو الفعل إلّا باحتمال وجود الأمر، و أمّا فى مثل ما نحن فيه فلا إشكال فى أنّ المحرّك هو الأمر المعلوم، لعلمه بالتكليف لا احتمال الأمر.

ثمّ إنّه ظهر لك أنّ فى المورد من جهة عدم تمكن المكلف من الامتثال التفصيلى، لا إشكال فى كفاية الامتثال الاجمالى بالاتيان بصلوة فى ثوب و صلاة اخرى فى ثوب اخر، و إن كان كلام فى كفاية الامتثال الاجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى و الإشكال فى كفايته، لأنّه بعد ما كان مقتضى التدين و التشرع بالشرع هو التسليم فى قبال ما يصدر من الشارع، و التوقف فى الامور حتّى ترد الوظيفة منه، و ما نرى من وضع الشرع و نحوة العبادات من كونها توقيفية، و انتظار صدورها من العباد بنحو خاص يصدر من الشارع، و يحتاج كل عمل من الاذن منه، كما يقول تعالى شأنه (قل اللّه أذن لكم أم على اللّه تفترون).

[فى حكم نجاسة احد الثوبين فى ضيق الوقت]

فنحوة الامتثال لا بد من أن ينبّه الشارع عليها، و ليس للعبد اختيار طريق مخصوص فى ذلك بنفسه فعلى هذا الاكتفاء بالامتثال الاجمالى مع التمكن من التفصيلى أيضا محتاج من صدور الاذن منه، ففى كل مورد لم يصدر منه الاذن، لا يمكن أن يقال بكفايته، فعلى هذا الالتزام بكفاية الامتثال الاجمالى مع التمكن من التفصيلى مشكل هذا «۱» اما الصورة الثانية اعنى صورة ضيق الوقت، و عدم التمكن

---

(۱)- أقول: قلت بحضرته مد ظله العالى: بأنّه أمّا أوّلا أنّ باب الاطاعة و المعصية أمره بيد

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۹۶

من أن يصلّى صلاتين فى الثوبين المشتبهين فى الوقت، بل يتمكن من أن يصلّى فى أحد من الثوبين فى الوقت فقط، فهل يصلّى فى أحد من الثوبين أو يصلّى عاريا، أو يكون مخيرا بين الصّلاة عاريا، و بين الصّلاة فى أحد من الثوبين المشتبهين.

اعلم أنّه لو قلنا فى المسألة السابقة- أعنى: فى ما لم يكن للمكلّف إلّا ثوب واحد و هو نجس- بالصّلاة فيه كما قال بعض، لا الصّلاة عاريا، ففى المقام لا إشكال فى وجوب الصّلاة فى هذا الثوب المشتبه، لأنّه بعد تقديم حفظ الستر و إلغاء مانعية النجاسة فى ما يكون المانع معلوما، ففى المقام لم تكن المانعية معلوما، لعدم علمه

العقل، فلا بدّ من أن يعمل على طبق حكم العقل إلّا فى كل مورد تصرف الشارع، و جعل طريقا خاصا للاطاعة، و لا إشكال فى أن العقل يحكم بكفاية الاجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى.

و ثانيا إن كان الأمر، كما أفدت، فلازمه عدم كفايته فى مقام الامتثال حتّى مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلى أيضا إلّا فى كل مورد أذن الشارع، مثل موردنا الوارد فيه رواية خاصة، و إلّا فلا يمكن على هذا القول بالاكتفاء بالامتثال الاجمالى على القاعدة، لأنّه بعد كون نحوة الاطاعة محتاجة إلى الاذن من الشارع، فلا فرق فى ذلك بين صورة التمكن من الامتثال التفصيلى و عدمه.

و على هذا يصحّ كلام الحلى رحمه اللّه على مبناه فى هذه المسألة، لأنّه بعد عدم إجماع فى البين، و عدم حجية خبر الواحد عنده، فلا يعمل بالرواية المتقدمة، فلم يرد من الشارع إذن، فلا بدّ من أن يصلّى الشخص فى الفرض صلاة واحدة عريانا، لا فى الثوبين المشتبهين، فإذا قلت تمّ مجلس بحثه الشريف فى هذا اليوم، و عطف عنان الكلام فى اليوم البعد إلى مسئلة اخرى نتعرض له بعد ذلك إنشاء اللّه، و لم يتعرض لما أفاد فى اليوم السابق، و قال فقط: بأنّه لا بد من أن يصلّى الشخص صلاتين كل واحد منهما فى أحد من الثوبين، و يدل على ذلك الرواية المتقدمة، و لم ادر أنّه بقى على مختاره، و هو عدم كفاية الامتثال الاجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى أم رجع منه، و على كل حال أرجو منه تعالى أن يمنّ علينا بطول بقائه الشريف. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۱۹۷

بنجاسة هذا الثوب، لاحتمال كون المتنجس هو الثوب الاخر الّذى لا يصلّى فيه و يقدم حفظ الستر أيضا، بل فى هذه الصورة أولى، لأنّه بعد كون حفظ الستر مقدما فى صورة الدوران بين حفظ الستر، و بين رفع المانع المعلوم، ففى صورة عدم معلومية المانع يكون أولى، و لهذا قال السيّد رحمه اللّه «۱» فى العروة على مبناه- من وجوب الصّلاة فى الثوب النجس فى المسألة السابقة- بوجوب الصّلاة فى أحد ثوبى المشتبه فى هذه المسألة.

و أمّا إن قلنا فى المسألة السالفة: بوجوب طرح الثوب النجس، و وجوب الصّلاة عاريا إلّا فى صورة الاضطرار بلبس الثوب النجس، فنقول فى هذه المسألة أيضا بوجوب الصّلاة عاريا، و عدم كفاية الصّلاة فى أحد من الثوبين المشتبهين، لأنّه بعد فرض كون اللازم- بعد دخل شرط فى المكلف به- من إحراز وجوده إمّا وجدانا أو بالأصل و إلّا لا يكتفى بالمكلف به المشروط بهذا الشرط، و كذا المانع، فنقول: إن الستر شرط فى الصّلاة و النجاسة مانع، فلا بدّ فى امتثال الأمر بالصّلاة من إتيان صلاة واجدة لهذا الشرط، و لعدم المانع إمّا وجدانا و إمّا بأحد الاصول المحرزة لذلك.

فإذا كان اللازم ذلك ففى المقام بعد كون كل من الثوبين، مع العلم الاجمالى بنجاسة أحد منهما، غير معلوم الطهارة، و لا أصل فى أحد منهما يحرز به طهارته، لا الاستصحاب، و لا أصالة الطهارة، لمنافات ذلك مع العلم الاجمالى، مع فرض كون الأصل جاريا فى كل منهما مع قطع النظر عن العلم الاجمالى، و لكن معه إمّا لا يجرى الأصل فى طرفى العلم على مبنى فى العلم الاجمالى، و إمّا يجرى و يتساقط بالتعارض

---

(۱)- العروة، ج ۱، ص ۷۶، مسئلة ۴.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۹۸

علی مبنی اخر، فعلی کل حال لا یمکن إحراز طهارة أحد الثوبین لا وجدانا، و لا بالأصل.

فإذا کان الأمر کذلک، ففی الفرض لا یمکن للمکلف تحصیل ثوب طاهر فاقد للمانع أعنی: النجاسة، فیکون فی الأثر کل من الثوبین الغیر المحرز طهارتهما فی حکم واجد المانع، لأنّه کما لا یمکن الصّلاة فی الثوب النجس کذلک لا یمکن فیهما، فعلی هذا یکون دوران الأمر بعد ذلک بین حفظ شرطیة الستر و الصّلاة فی أحد من الثوبین، و بین الغاء المانع و الصّلاة عاریا، فإذا کان الدوران بینهما بمقتضی ما قلنا، فبعد ما استکشفنا فی المسألة السالفة بعد الجمع بین الروایات الدالّة علی الوجوب عاریا و بین الروایات الدالّة علی وجوب الصّلاة فی الثوب النجس، و الجمع بینهما، و الحکم بوجوب الصّلاة عاریا إلّا فی صورة الاضطرار، بأنّ الشارع لم یعمل تعبد فی المورد، بل بعد ما رأی من أنّه لا یمکن للمکلّف حفظ الشرط و رفع المانع کلاهما، فقدم ملاک رفع المانع إلّا فی صورة الاضطرار، بلبس الثوب النجس.

[هذه المسألة من صغریات المسألة السابقة]

نقول فی المقام أیضا: بوجوب الصّلاة عاریا، و عدم کفایة الصّلاة فی أحد من الثوبین فقط، لأنّ مسئلتنا هذه أیضا بعد ما قلنا تکون من صغریات المسألة السابقة، لعدم قدرة المکلف بعد عدم أصل محرز للطهارة من حفظ الشرط و رفع المانع کلیهما، فحیث أن فی هذه الصورة قدم الشارع بمقتضی الجمع الّذی قلنا جانب رفع المانع و عدم لزوم حفظ الشرط، نقول: بوجوب الصّلاة عاریا فی هذا الفرض، فظهر لک مما مرّ أنّ فی الصورة الاولی یجب علی المکلّف من إتیان بصلاتین احدهما فی ثوب و الاخری فی ثوب اخر، و فی الصورة الثانیة علی مختارنا تجب الصّلاة عاریا علیه.

هذا تمام الکلام فی هذه المسألة.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۱۹۹

المقدّمة الخامسة: فی مکان المصلی

اشارة

اعلم أنّ المرسوم عند الفقهاء تعرّض مسائل فی بحث مکان المصلّی، و لم یکن بعضه من المسائل المربوطة بمکان المصلّی مثل مسئلة محاذاة المرأة للرجل حال الصّلاة، و علی کل حال یقع الکلام فی مکان المصلّی فی طی مسائل:

المسألة الاولی:

اشارة

فی اشتراط کون مکان الصّلاة مملوکا للمصلّی، أو مأذونا فی التصرف فیه.

أعلم أنّ ما یعتب فی مکان المصلّی هو کون المکان مملوکا للمصلّی مأذونا فی التصرف فیه، و کما قلنا فی مبحث لباس المصلّی عند التعرض لاشتراط هذا الشرط فی لباسه بأنّه لیس فی المسألة نص وارد دالّ علی اعتبار هذا الشرط، و بطلان إذا وقعت فی مکان لیس من المصلّی و لا یؤذن له فی التصرف فیه، و المدرک فی ذلک لیس إلّا کون ذلک من صغریات مسئلة اجتماع الأمر و النهی.

فمن یقول بالاجتماع و تغلیب جانب النهی، فلا بدّ من الالتزام بفساد الصّلاة فی المکان المغصوب، و أمّا نحن فحیث التزمنا بالجواز،

لما بینا وجهه فی الاصول مفصلا

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۰۰

و فی لباس المصلّی بنحو الاختصار، فلا یمکن لنا الالتزام بفساد الصّلاة فی المکان المغصوب من هذا الحیث، و کذلک لا وجه للتمسک بالفساد بأنّ الأمر بالشیء یقتضی النهی عن ضده، و الصّلاة ضدّ للتصرف فی ملک الغیر، فیکون منهیا عنه، و بعد کونه منهیا عنه، و النهی فی العبادة یقتضی الفساد، فتفسد الصّلاة فی مکان الغیر المأذون من قبل المالک، و لا وجه للتمسک للفساد بالاجماع، لأنّه، کما قلنا فی لباس المصلّی، لا إجماع فی المسألة یکشف عن وجود النص، بل القائلین بالفساد لم یقلوا بذلک إلّا من باب عدم کون الصّلاة فی المغصوب مقرّبا.

[وجه فساد الصّلاة عدم کونها مقرّبة]

و الحق کما قلنا فی وجه الفساد هو أنّه لا بد فی العبادات من أن تکون بنحو یمکن التقرب بها، لاعتبار إتیانها بقصد التقرب، و مع کون الفعل مورد زجر المولی و نهیه، لم یکن مقربا له، لأنّ المکلّف بهذا الفعل یکون عاصیا و طاغیا للمولی، فکیف یمکن أن یکون هذا الفعل مقرّبه فعلی هذا لا یقبل هذا العمل لأنّ یتقرب به، فلا یقبل لصیرورته عبادة، لعدم إمکان قصد العبودیة و التقرب به، فلأجل هذا تکون فی مکان الغیر بغیر إذنه فاسدة، لأنّه بصلاته یأتی بما هو مزجور عنه، و هو التصرف فی ملک الغیر بغیر إذنه، فتفسد الصّلاة فی مکان المغصوب.

ثمّ إنّه کما مرّ منّا فی لباس المصلّی یکون مورد فساد العبادة، علی ما قلنا، کل مورد یکون النهی منجّزا علی المکلف، و أمّا لو لم یکن منجّزا مثل أن یکون جاهلا بالغصبیة، أو ناسیا لها فلا تفسد الصّلاة، لأنّ العمل علی هذا لم یکن عصیانا و طغیانا حتی لا یقبل لأنّ یتقرب به، نعم فی ما یکون نفس الشخص غاصبا و نسی الغصبیة و صلّی فی المکان الّذی غصبه، فالمختار عندنا أیضا عدم صحة الصّلاة و إن قلنا بعدم فساد الصّلاة فی المکان المغصوب فی صورة النسیان و الجهل، لأنّه یشکل عندنا

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۰۱

الحکم بکون نسیان مثل هذا الشخص عذرا حتّی یقبل العمل لأنّ یتقرب به و تصح الصّلاة لمثله مع النسیان، و قد بیّنا بعض مطالب أخر الراجع إلی هذا الشرط فی لباس المصلّی عند التعرض لهذا الشرط فیه، راجع.

المسألة الثانیة: [فی الکلام فی محاذاة المرأة مع الرجل فی حال الصّلاة]

اشارة

هل تبطل صلاة کل من الرجل و المرأة إذا کانت المرأة مقدمة علیه أو بمحاذاته، أو لا، بل یکره ذلک؟

اعلم أنّ الکلام تارة یقع فی أصل المسألة فی الجملة، و تارة فی بعض خصوصیاتها.

أمّا الکلام فی أصل المسألة، فنقول بعونه تعالی: أمّا العامة فلا یوجد فی کلماتهم تعرّض لحکم محاذاة الرجل و المرأة حال الصّلاة فی ما یصلیان منفردا، و لکن فی باب الجماعة تعرّضوا لحکم محاذاتها، فبعضهم اعتبروا فی سعة الموقف وجوب تأخر النساء عن الرجال، کما بیّن الشّیخ رحمه اللّه الکلام فی ذلک فی الخلاف فراجع.

و أمّا عندنا فما یظهر من المفید رحمه اللّه و الشیخ رحمه اللّه و بعض اخر هو عدم جواز محاذاة المرأة للرجل حال ما یصلیان منفردا، و لکن المرتضی رحمه اللّه و بعض اخر و المشهور عند المتأخرین جواز ذلک علی کراهة.

إذا عرفت ذلک فلا بدّ أوّلا من التعرض لأخبار الباب، و بیان مقدار دلالتها حتی نختار ما هو مقتضی الحق فی المقام.

فنقول: إنّ روایات الباب علی أنحاء، بعضها ما یستدل به علی المنع، و بعضها ما یمکن أن یستدل به علی الجواز، و بعضها ما یمکن أن یستدل به علی التفصیل فعلی هذا نتعرض للروایات، فنقول بعونه تعالی: إن صاحب الوسائل رحمه اللّه انعقد سبعة

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۰۲

أبواب- من الباب ۴ إلی ۱۰ من أبواب مکان المصلی- فی الوسائل ذکر فیها روایات راجعة إلی هذه المسألة، و لکن بعضها غیر مربوط بمسئلتنا، فنذکر الروایات و نتعرض لمقدار دلالتها فنقول:

[فی ذکر الروایات الواردة فی محاذاة المرأة مع الرجل]

الروایة الاولی:

ما رواها إدریس بن عبد اللّه القمی (قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یصلّی و بحیاله امرأة قائمة علی فراشها جنبا، فقال: إن کانت قاعدة فلا یضرک، و إن کانت تصلّی فلا). «۱»

اعلم أنّ لادریس بن عبد اللّه القمی روایة واحدة فی الباب مضطربة المتن من حیث اختلاف النسخ فی فقرة منها، و هی بعد قوله (بحیال امرأة) فعلی نقل الکافی (قائمة علی فراشها جنبه) و علی نقل التهذیب (قائمة علی فراشها جنبا) و ذکر أنّه فی بعض نسخ التهذیب (قائمة علی جنب فراشها) کما فی حاشیة فقیه، و خصوصا من جهة عدم مناسبة (قال: إن کانت قاعدة فلا تضرک) مع فرض کون السؤال عن الرجل یصلّی بحیال امرأة قائمة، أو نائمة علی ما نقل من نقل نائمة، بل قائمة فی بعض النسخ، لأنّه مع فرض کون امرأة قائمة علی نقل أو نائمة علی نقل، لا یناسب أن یقول فی مقام الجواب (إن کانت قاعدة فلا تضرک) لأنّ الجواب لا یناسب السؤال، فالروایة مضطربة من حیث المتن.

الروایة الثانیة:

ما رواها عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه (قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یصلّی و المرأة بحذاه عن یمینه أو عن یساره، فقال: لا بأس به إذا کانت لا تصلّی). «۲»

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۴ من ابواب مکان المصلّی من الوسائل.

(۲)- الروایة ۲ من الباب ۴ من ابواب مکان المصلّی من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۰۳

و له أیضا روایة واحدة فی الباب تدلّ علی عدم البأس بصلوة الرجل بحیال المرأة إن کانت لا تصلّی المرأة، و بمفهومها یدلّ علی البأس إذا کانت تصلّی، و حیث إنّ المفهوم یدلّ علی البأس بصلوة الرجل ان کانت المرأة تصلّی حذاه فإنّ دل علی الجواز روایة فیمکن حمل البأس فی هذه الروایة علی البأس الجامع مع الکراهة، و فی التهذیب هکذا: نقل عن الرجل یصلّی و المرأة بحذاه یمنة أو یسرة و قال فی الوسائل (عن یمینه أو یساره، فقال: لا بأس به إذا کانت لا تصلّی.

الروایة الثالثة:

ما رواها معاویة بن عمار قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: أقوم صلّی و المرأة جالسة بین یدیّ أو مارة، قال: لا بأس بذلک، إنّما

سميت بكة لأنّه تبك فيها الرجال و النساء). «۱»

غير مربوطة بمسألتنا لأنّ المفروض فى الرواية كون المرأة جالسة أو مارة لا أن تصلّى فى حذاء الرجل.

الرواية الرابعة:

ما رواها على بن الحسن بن رباط عن بعض أصحابنا عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يصلّى و عائشة قائمة معترضة بين يديه و هى لا تصلّى). «۲»

و هى أيضا غير مربوطة بمسألتنا لعدم كون المفروض فيها كون المرأة تصلّى و الرجل بحيالها يصلّى.

الرواية الخامسة: ما رواها ابن أبى يعفور، و له روايتان

اشارة

بنقل الوسائل:

---

(۱)- الرواية ۷ من الباب ۴ من ابواب مكان المصلّى من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۴ من ابواب مكان المصلّى من الوسائل.

الاولى:

و هى هذه عبد اللّه بن أبى يعفور (قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: اصلّى و المرأة إلى جنبى و هى تصلّى، قال لا: إلّا أن تقدّم هى أو أنت، و لا بأس أن تصلّى و هى بحذاك جالسة أو قائمة). «۱»

و هى تدلّ على عدم جواز المحاذاة إلا أن تقدّم أحدهما على الآخر زمانا فى الصّلاة، و لا يمكن حمل الرواية على التقدم المكانى، لأنّ لازم ذلك عدم جواز محاذاتهما، و مع ذلك كان الجائز تقدم المرأة على الرجال فى الصّلاة، و لا يمكن الالتزام بجواز تقدم المرأة على الرجل مع فرض الالتزام بعدم جواز محاذاتهما، و كون احدهما فى عرض الاخر حال الصّلاة، فقوله (إلا أن تقدم هى أو انت) لا بد من حمله على التقدم الزمانى.

الثانية:

هى هذه عبد اللّه بن أبى يعفور عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث (قال: لا بأس أن تصلّى و المرأة بحذاك جالسة او قائمة). «۲»

و اعلم أنّ هذه الرواية ليست غير الرواية الاولى، لأنّ الشيخ رحمه اللّه فى التهذيب نقل، و صاحب الوسائل نقل عنه، غاية الأمر فى الباب ۴ أسقط صدر الرواية، فتوهم كونها غير الرواية الاولى، و الحال أنّ ما روى ابن أبى يعفور ليس إلا رواية واحدة، فليس فى الباب رواية عن ابن أبى يعفور تدلّ على الجواز.

الروایة السادسة: ما رواها جمیل

اشارة

، و اعلم أنّ له بنقل الوسائل روایات:

الاوّل:

و هی هذه عن جمیل عن أبی عبد اللّه علیه السّلام أنّه (قال: لا بأس أن تصلّی

---

(۱)- الروایة ۵ من الباب ۵ من ابواب مکان المصلّی من الوسائل.

(۲)- الروایة ۵ من الباب ۴ من ابواب مکان المصلّی من الوسائل.

المرأة بحذاء الرجل و هو یصلّی فإنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کان یصلّی و عائشة مضطجعة بین یدیه و هو حائض، و کان إذا أراد أن یسجد غمز رجلیها فرفعت رجلیها یسجد.) «۱»

و الظاهر کون هذه الروایة مشتملة علی ما لا یقبله الذوق السلیم، بل یکون مفادها موافقا مع مشرب العامة، و ما تنسب عائشة إلی النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم انتخابها لنفسها مثل ما ینقلون خذلهم اللّه بانّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم رفعها لأنّ تری مجلس الرقص، و نحن مع ما نعلم من جلالته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و علوّ شأنه نعلم أنّ وضعه و مشیه غیر هذا، و کیف یمکن استناد مثل هذه القضیة و نظائرها به صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

الثانی:

و هی هذه عن جمیل عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (فی الرجل یصلّی و المرأة بحذائه أو إلی جنبیه قال: إذا کان سجودها مع رکوعه فلا بأس). «۲»

فهی کما نقول یمکن کونها متحدة مع روایة ابن بکیر، و علی کل حال کما نقول فی ذیل روایة ابن بکیر ما یستفاد منها هو الجواز فی صورة کون سجود المرأة مع رکوع الرجل.

الثالث:

و هی هذه عن جمیل بن دراج (عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی الرجل یصلّی و المرأة تصلّی بحذاه، قال: لا بأس). «۳»

فیحتمل قویّا کون هذه الروایة متحدة مع السابقة، غایة الأمر لم یذکر فیها تمام ما فی السابقة، لبعد تعدد سؤال الجمیل عنه علیه السّلام عن مسئلة واحدة، و مع هذا الاحتمال بعد ما قلنا من أنّ العمدة فی حجیة خبر الواحد بناء العقلاء، فنقول لیس

---

(۱)- الروایة ۴ من الباب ۴ من ابواب مکان المصلّی من الوسائل.

(۲)- الروایة ۳ من الباب ۶ من ابواب مکان المصلّی من الوسائل.

(۳)- الروایة ۶ من الباب ۵ من ابواب مکان المصلّی من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۰۶

بنائهم علی جعل هذه الروایة رویة اخری غیر السابقة، فإذا کان الأمر کذلک فالقدر المتیقن من بنائهم علی الاخذ بروایة جمیل هو عدم البأس فی صورة کون سجودها مع رکوعه، و إن أبیت عن ذلک نقول: بأنّ بعد کون الروایة الثانیة من جمیل دالا علی الجواز فی خصوص ما إذا کان سجودها مع رکوعه، لأنّ مفهومها عدم الجواز فی غیر هذه الصورة، فیقید إطلاق روایته الثالثة بها، فبعد الجمع لا تدلّ روایتی الجمیل علی الجواز فی صورة المحاذاة الحقیقیة، فلیست روایات الجمیل دلیلا علی الجواز المطلق، فافهم.

الروایة السابعة:

ما رواها محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن ابن فضّال عن ابن بکیر عمن رواه عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی الرجل یصلّی و المرأة تصلّی بحذاه، أو إلی جانبه، فقال: إذا کان سجودها مع رکوعه فلا بأس). «۱»

و لا یبعد کون راوی هذه الروایة أیضا جمیل، و کونها عین الروایة الثانیة من الروایات المتقدمة من جمیل، لأنّ الراوی فی کل منهما ابن فضّال، غایة الأمر فی أحدهما عمّن أخبره عن جمیل، و فی أحدهما عن ابن بکیر عمن أخبره، و یکون مضمونهما متحدا و إن کان اختلاف مختصر فی متنها (إلّا أنّ سند الروایة الثانیة من روایات الجمیل ینتهی إلی ابن فضال، و هو یروی عن أخیه عن جمیل و علی هذا فیبعد کونهما روایة واحدة).

و علی کل حال تدلّ الروایة علی الجواز بمجرد تأخر المرأة عن الرجل و لو بمقدار یقع موضع سجودها فی موضوع رکوع الرجل، و بعبارة اخری تکون کل

---

(۱)- الروایة ۵ من الباب ۶ من أبواب مکان المصلّی من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۰۷

واحد من مواضعها السبعة مؤخّرا عن کل واحد من مواضعه السبعة، فیکون موضع سجودها مؤخرا عن موضع سجوده، و موضع رکوعها عن موضع رکوعه، و هکذا، و الروایة یحمل علی ذلک لا أن یکون هذا ظاهر قوله فیها (إذا کان سجودها مع رکوعه). «۱»

الروایة الثامنة: روایات زرارة بنقل الوسائل

اشارة

، و قد نقل منه روایات أربعة:

الاولی:

ما رواها عن الفقیه باسناده عن زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام (قال: إذا کان بینها و بینه ما یتخطی أو قدر عظم الذراع فصاعدا، فلا

بأس إن صلّت بحذاه واحدها). «۲»

و قد أسقط صاحب الوسائل الفقرة الأخيرة و هى قوله (إن صلّت بحذاه واحدها) عن الرواية، و زاد لفظ (لا) قبل قوله (يتخطى).

الثانية:

ما رواها زرارة (قال: قلت له؟ المرأة تصلّى بحيال زوجها فقال:

تصلّى إذا كان بينها و بينه قدر ما لا يتخطى أو قدر عظم الذراع فصاعدا). «۳»

و على كل حال هما رواية واحدة لاتحاد مضمونهما باختلاف يسير (و لعل لفظ (لا) فى الرواية الثانية الّتى رواها ابن ادريس قبل قوله (يتخطى) تكون زائدة كما نقل عن بعض بان لفظ (لا) ليس فى السرائر) و على كلّ حال تدلّان على عدم

---

(۱)- (أقول: بل الظاهر كون المراد من الرواية هذا)، فهذه الرواية لا تدلّ على الجواز المطلق، بل تدلّ على الجواز فى صورة كون سجودها مع ركوعه، فليست دالّة على الجواز، المطلق حتّى يستفاد منها الجواز و لو مع عدم التأخر اليسير مثل ان يكون سجودها مع ركوعه. (المقرّر)

(۲)- الرواية ۸ من الباب ۵ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱۳ من الباب ۵ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

الجواز إلّا إذا كان بينها و بينه قدر ما يتخطى أو قدر عظم الذراع.

الثالثة:

ما رواها محمد بن ادريس فى اخر السرائر نقلا من كتاب حريز، و هى ما رواها حريز عن زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: قلت له: المرأة و الرجل يصلّى كل واحد منهما قبالة صاحبه قال نعم إذا كان بينهما موضع رحل). «۱»

و هى تدلّ على الجواز إذا كان بينهما موضع رحل، و لا يبعد أيضا عدم كونها رواية اخرى غير الاولى و الثانية، لبعد سؤال زرارة مرات عن المسألة الواحدة، فليس بناء العقلاء على جعلها رواية مستقلة.

الرابعة:

ما رواها عمر بن أذينة عن زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: سألته عن المرأة تصلّى عند الرجل؟ قال: لا تصلّى المرأة بحيال الرجل إلّا أن يكون قدامها و لو بصدره). «۲»

و هى تدلّ على عدم الجواز إلا إذا كان قدامها و لو بصدره.

الرواية التاسعة:

ما رواها حريز عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (فى المرأة تصلّى إلى جنب الرجل قريبا منه؟ فقال: إذا كان بينهما موضع رحل فلا بأس).

«۳»

و هی بمنطوقها تدلّ علی الجواز إذا کان بینهما موضع رحل، و مفهومها علی عدم الجواز إذا لم یکن بینهما الفصل بهذا المقدار (و یمکن أن یخدش فی دلالتها علی مسئلتنا بأنّ الروایة غیر متعرضة لصورة کون کل من الرجل و المرأة فی الصّلاة، لأنّه قال (فی المرأة تصلّی إلی جنب الرجل قریبا منه) و هو غیر متعرض لکون الرجل فی

---

(۱)- الروایة ۱۲ من الباب ۵ من أبواب مکان المصلّی من الوسائل.

(۲)- الروایة ۲ من الباب ۶ من أبواب مکان المصلّی من الوسائل.

(۳)- الروایة ۴ من الباب ۵ من أبواب مکان المصلّی من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۰۹

الصّلاة أم لا.

الروایة العاشرة:

ما رواها محمد الحلبی قال: سألته (یعنی: أبا عبد اللّه علیه السّلام) عن الرجل یصلّی فی زاویة الحجرة و ابنته أو امرأته تصلّی بحذائه فی الزاویة الاخری؟

قال: لا ینبغی إلّا أن یکون بینهما ستر، فإنّ کان بینهما ستر أجزأه. «۱»

و رواه الشّیخ کما مرّ، و اعلم أنّ الموجود فی النسخ هنا بالتاء المثناة فوق بعد المهملة، و تقدم بالمعجمة ثمّ بالباء المواحدة و یمکن صحتهما (هکذا فی الوسائل). «۲»

تدلّ علی أنّه لا ینبغی ذلک إلّا أن یکون بینهما ستر أو شبر، و قوله (لا ینبغی) لا ظهور له فی الکراهة، لأنّ کثیرا ما عبّر فی مقام بیان التحریم بلفظ (لا ینبغی) فهذه الروایة من الأخبار المفصّلة بین ما یکون بینهما الفصل بستر أو بشبر فیجوز، و بین ما لا یکون فصل بینهما بهذا المقدار فلا یجوز.

الروایة الحادیة عشرة: ما رواه محمد بن مسلم

اشارة

، و له علی ما ذکر فی الوسائل نقلا عن الشّیخ فی التهذیب (و رأیت فی التهذیب) روایتان:

الاولی:

و هی هذه عن محمد بن مسلم عن أحدهما علیهما السّلام (قال: سألته عن الرجل یصلّی فی زاویة الحجرة و امرأته و ابنته تصلّی بحذاه فی الزاویة الاخری؟ قال:

لا ینبغی ذلک، فإنّ کان بینهما شبر أجزأه، یعنی إذا کان الرجل متقدما للمرأة بشبر). «۳»

الثانية:

و هى هذه عن محمد عن أحدهما عليهما السّلام (قال: سألته عن المرأة تزامل

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۸ من ابواب مكان المصلّى من الوسائل.

(۲)- الوسائل، ج ۲، ص ۴۳۲.

(۳)- الرواية ۱ من الباب ۵ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۱۰

الرجل فى المحمل يصلّيان جميعا، قال: لا، و لكن يصلّى الرجل فإذا فرغ صلّت المرأة). «۱»

و رواهما فى الكافى، و جعلها رواية واحدة أعنى: على ما فى الكافى نقل رواية واحدة مشتملة على الفقرتين مع اختلاف قليل بين نقل الكافى و التهذيب.

و على كل حال يستفاد من روايته الاولى أنّه لا ينبغى أن يكون كل من الرجل و المرأة محاذيا للاخر حال الصّلاة إلّا أن يكون الفصل بينهما بشبر على بعض النسخ، أو ستر على بعض النسخ، و لا يخفى عليك أنّ قوله (لا ينبغى) ليس ظاهرا فى حدّ ذاته فى الكراهة كما يقال فى بعض الموارد، و أيضا لا يبعد ان يكون الصادر من المعصوم عليه السّلام هو (ستر) لا (شبر) لأنّ السائل فرض فى سؤاله أنّهما فى حجرة و من البعيد كون الحجرة صغيرا بحيث إذا وقف الرجل فى زاوية منها، و المرأة فى زاويته الاخرى يكون الفصل بينهما بقدر شبر فقط، فالظاهر كون ما صدر هو (ستر) لا (شبر) يعنى: إذا كان بينهما ستر فلا تضر المحاذاة. «۲»

و أمّا رواية الثانية فنقول: إن كان ما روى محمد بن مسلم رواية واحدة كما فى الكافى، و هو الحق، ففى فقرة الاولى سئل سؤالا و أجاب عنه عليه السّلام، و فى الفقرة الثانية سئل سؤالا اخر و هو مورد كون الرجل و المرأة يتزاملان فى المحمل، أعنى: كون كل

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۵ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

(۲)- أقول: لا مانع من كون الصادر منه عليه السّلام (شبرا) لأنّ السائل و ان فرض حجرة يصلّى الرجل فى زاوية منها، و المرأة فى زاويته الاخرى، و لكن جواب الامام عليه السّلام كليّا، و هو أنّ ملاك الجواز وجود الفصل بشبر، و عدم الجواز مع عدم الفصل بشبر، و على كل حال إن كان الصادر سترا فلا ينافى ظاهر الرواية مع ما دلّ على عدم مضرية المحاذاة مع الفصل بعشرة أذرع، و أمّا إن كان الصادر شبرا فينافى معه. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۱۱

منهما محاذيا للاخر، فتدلّ الرواية على أن الرجل يصلّى أوّلا ثمّ المرأة، و الغرض عدم وقوع صلاتهما معا فى محاذاة الآخر، لا ان يكون اللازم تقديم خصوص صلاة الرجل، فإن كان الصدر (شبرا) فينافى مع الذيل، لأنّ فى المحمل الفصل بالشبر حاصل، و مع هذا أمر بأن يصلّى الرجل أوّلا ثمّ بعده المرأة حتّى لا تقع صلاته فى محاذاة الرجل، و لعل هذا أيضا شاهد على كون الصادر منه عليه السّلام سترا لا شبرا فى الفقرة الاولى.

و أمّا إن كانت الثانية رواية مستقلة كما نقلها التهذيب، فمفادها أيضا واضح، و لا تدلّ على الجواز، بل تدلّ على المنع مع تحقق الفصل بشبر، بل و ذراع.

و له رواية اخرى، و هى هذه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام (فى المرأة تصلّى عند الرجل؟ قال: إذا كان بينهما حاجز فلا بأس). «۱»

و هـذه الروايـة رواها الحجّال عن محمـد بن مسـلم تـدلّ على الجواز فى صورة وجود الحاجز بينهما بمنطوقها، و على عـدم الجواز فى صورة عدم الحاجز بمفهومها، و يحتمل أن يكون الحاجز فى هذه الرواية قرينة على كون الوارد فى روايته الاولى هو (سترا) لا (شبرا)، فافهم.

الرواية الثانية عشرة:

اشارة

ما رواه عمار و هى ما رواها فى التهذيب هكذا: محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن الحسن بن على بن فضال عن عمرو بن سـعيد عن مصدق عن عمار عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام (أنّه سـئل عن الرجل يسـتقيم له أن يصـلّى و بين يديه امرأة تصـلّى؟ قال: لا يصلّى حتّى يجعل بينه و بينها أكثر من عشرة أذرع و إن

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۸ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

كانت عن يمينه و عن يساره جعل بينه و بينها مثل ذلك، فإنّ كانت تصلّى خلفه فلا بأس و إن كانت تصيب ثوبه، و إن كانت المرأة قاعدة أو نائمة فى غير صلاة فلا بأس حيث كانت).

[فى ما عدّ صاحب الوسائل الروايات ثلاثة مع كونها واحدة]

نقل فى الوسائل هذه الرواية عن الشّيخ رحمه اللّه، و عدها روايات ثلاث «۱»، و لكن ليست إلّا رواية واحدة، غاية الأمر قطعها صاحب الوسائل و عـدّها روايات ثلاث، فتمام الرواية ذكر فى الباب ۷ و هى ۱ منه، و قطعها فنقل بعضها فى الباب ۴ و هو ۶ منها و بعضها فى الباب ۶ و هو ۴ بعضها، فما رواها عمار ليست إلّا رواية واحدة.

و على كل حال تدلّ هذه الرواية على عدم جواز تقدم المرأة و محاذاتها للرجل فى حال يصلّيان معا إلّا بالفصل بعشرة أذرع، فهى من الروايات الدالّة على عدم الجواز بدون فصل هذا المقدار.

الرواية الثالثة عشرة: و هى ما رواها ابو بصير

اشارة

، و قد نقل صاحب الوسائل منه ثلاث روايات:

أوّلها:

و هى هـذه: ابو بصـير عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام (قـال: سـألته عن الرجل و المرأة يصلّيان معا فى المحمل؟ قال: لا، و لكن يصلّى

الرجل و تصلّی المرأة بعده). «۲»

ثانیها:

و هی هذه: عن ابن مسکان عن أبی بصیر هو لیث المرادی (قال:
سألته عن الرجل و المرأة یصلّیان فی بیت واحد، المرأة عن یمین الرجل بحذاه؟ قال:
لا إلّا أن یکون بینهما شبر أو ذراع، ثمّ قال: کان طول رحل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ذراعا

---

(۱)- الروایة ۶ من الباب ۴ و أیضا الروایة ۴ من الباب ۶ و أیضا الروایة ۱ من الباب ۷ من ابواب مکان المصلّی من الوسائل.
(۲)- الروایة ۲ من الباب ۱۰ من أبواب مکان المصلّی من الوسائل.
تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۱۳
و کان یضعه بین یدیه إذا صلّی یستره ممّن یمرّ بین یدیه). «۱»

ثالثها:

و هی هذه: عن عبد اللّه بن مسکان عن أبی بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: سألته عن الرجل و المرأة یصلّیان جمیعا فی بیت، المرأة عن یمین الرجل بحذاه؟
قال: لا حتّی یکون بینهما شبر أو ذراع أو نحوه). «۲»
و لا یخفی علیک أنّ الروایة الثالثة و الثانیة روایة واحدة رواها فی الکافی و التهذیب مع اختلاف یسیر فی متنها فعلی هذا ما رواه أبو بصیر روایتان أوّلهما تدلّ علی عدم جواز محاذاتها مطلقا و وجوب تقدم صلاة أحدهما علی الآخر زمانا، و ثانیهما علی الجواز إذا کان الفصل بینهما بقدر شبر، أو ذراع، فلا تدلّ علی الجواز المطلق، بل تدلّ علی التفصیل.

الروایة الرابعة عشرة: ما رواها معاویة بن وهب

، و هی هذه: معاویة بن وهب عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (أنّه سأله عن الرجل و المرأة یصلّیان فی بیت واحد؟ قال:
إذا کان بینهما قدر شبر صلّت بحذاه واحدها، و هو واحده فلا بأس). «۳»
فهی أیضا من الروایات المفصلة دلالتها علی التفصیل بین فصل الشبر و عدمه، فلا تدلّ علی الجواز المطلق.

الروایة الخامسة عشرة: ما رواها هشام بن سالم عن أبی عبد اللّه ع

(قال:
الرجل إذا أمّ المرأة کانت خلفه عن یمینه سجودها مع رکبتیه). «۴»

---

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۵ من أبواب مکان المصلّی من الوسائل.

(۲)- الروایة ۴ من الباب ۵ من أبواب مکان المصلّی من الوسائل.

(۳)- الروایة ۷ من الباب ۵ من أبواب مکان المصلّی من الوسائل.

(۴)- الروایة ۹ من الباب ۵ من أبواب مکان المصلّی من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۱۴

و هذه الروایة مع ورودها فی الجماعة و احتمال کون هذا الوضع معتبرا فی سنة الموقف فی الجماعة، لا تدلّ علی جواز محاذاة الحقیقیة بینهما، لأنّ فیها قال (کانت خلفه عن یمینه سجودها مع رکبتیه.

الروایة السادسة عشرة: ما رواها الفضیل عن أبی جعفر ع

(قال: سمیت بکة لأنّه تبک فیها الرجل و النساء، و المرأة تصلّی بین یدیک و عن یمینک و عن یسارک و معک، و لا بأس بذلک، و إنّما یکره فی سایر البلدان). «۱»

و لا یمکن العمل بهذه الروایة، لعدم عامل بها بین أصحابنا رضوان اللّه علیهم، لعدم قائل بالتفصیل بین مکّة و غیرها فیجوز فیها و یکره فی غیرها.

الروایة السابعة عشرة: ما رواها علی بن جعفر

اشارة

، و قد ذکر فی الوسائل منه روایات أربع فی ما نحن فیه:

أوّلها:

ما رواها عن قرب الاسناد عن عبد اللّه بن الحسن عن جده علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیه السّلام (قال: سألته عن الرجل یصلّی ضحی و أمامه امرأة تصلّی بینهما عشرة أذرع، قال: لا بأس لیمض فی صلاته). «۲»

تدلّ علی الجواز فی صورة الفصل بعشرة أذرع.

(و المراد من صلاة الضحی لعلّه هی الصّلاة الّتی تصلّیها العامة) فهی لا تدلّ علی الجواز فی صورة المحاذاة مع عدم الفصل.

ثانیها: ما رواها الشّیخ فی التهذیب باسناده عن علی بن جعفر عن أخیه

---

(۱)- الروایة ۱۰ من الباب ۵ من أبواب مکان المصلّی من الوسائل.

(۲)- الروایة ۲ من الباب ۷ من أبواب مکان المصلّی من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۱۵

موسی بن جعفر علیه السّلام فی حدیث (قال: سألته عن الرجل یصلّی فی مسجد حیطانه کوی کله قبلته و جانباه، و امرأته تصلّی حیاله

یراها و لا تراه، قال: لا بأس). «۱»

و هی لا تدلّ علی الجواز المطلق حتّی مع عدم الحائل، لأنّ المفروض فیها هو أنّ بینهما حیطان و یکون کوی کله «۲».

ثالثها: ما رواها عبد اللّه بن جعفر فی قرب الاسناد

عن عبد اللّه بن الحسن عن علی بن جعفر عن أخیه علیه السّلام (قال: سألته عن الرجل هل یصلح أن یصلّی فی مسجد قصیر الحائط و امرأة قائمة تصلّی، و هو یراها و تراه؟ قال: إن کان بینهما حائط طویل أو قصیر فلا بأس). «۳»

تدلّ علی الجواز بمنطوقها مع وجود الفصل بینهما بحائط طویل أو قصیر، و بمفهومها علی عدم الجواز إن لم یکن بینهما حائط طویل أو قصیر، فهذه الروایة علی تقدیر کونها غیر روایته الثانیة مع عدم دلالتها علی الجواز المطلق، تدلّ علی عدم جواز فی الجملة، لدلالتها بالمفهوم علی عدم جواز الصّلاة فی صورة عدم وجود الفصل بحائط طویل أو قصیر.

رابعها: ما رواها الشّیخ رحمه اللّه باسناده عن محمد بن مسعود العیاشی عن جعفر

اشارة

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۸ من أبواب مکان المصلّی من الوسائل.

(۲)- أقول: لا تدلّ علی الجواز إمّا من باب وجود الحائل بینهما لفصل الحیطان و یکون کوی بحیث یمنع عن المشاهدة، و إمّا من باب أنّ بینهما فصل لاجل فصل الحیطان بینهما، و ربما کان الحیطان بحیث یکون معه الفصل بقدر شبر، أو قدر ما یتخطی، أو قدر عظم، فیکون لسانها لسان بعض ما یدلّ علی الجواز فی صورة الفصل بأحد هذه الامور، فتأمل. (المقرّر).

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، تبیان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ایران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

تبیان الصلاة؛ ج۴، ص: ۲۱۵

(۳)- الروایة ۴ من الباب ۸ من أبواب مکان المصلّی من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۱۶

بن محمد عن العمرکی عن علی بن جعفر عن أخیه موسی علیه السّلام (قال: سألته عن إمام کان فی الظهر فقامت امرأته بحیاله تصلّی و هی تحسب أنّها العصر، هل یفسد ذلک علی القوم و ما حال المرأة فی صلاتها و قد کانت صلت الظهر؟ قال: لا یفسد ذلک علی القوم و تعید المرأة). «۱»

و فی هذه الروایة احتمالات ثلاث:

الاحتمال الأول:

هو کون فساد صلاة المرأة مستندا إلی اقتدائها العصر بالظهر، و فرض عدم جواز اقتداء صلاة العصر بالظهر (و هذا بعید، لقوله (و لا یفسد ذلک علی القوم) لعدم مجال لتوهم بطلان صلاة القوم من باب عدم صحة اقتداء المرأة صلاة عصرها بالظهر).

الاحتمال الثانی:

کون فساد صلاتها مستندا إلی وقوع صلاتها محاذیا لصلاة الامام و منشأ فساد صلاتها کان مستندا إلی وقوع صلاتها محاذیا لصلاة الرجل و هو الامام، و منشأ فساد صلاتها فقط هو أنّها شرعت فیها متأخرة فیفسد صلاة المتأخر لا المتقدم.

الاحتمال الثالث:

اشارة

احتمال کون الحکم فی الروایة ببطلان صلاتها من باب کون عملها علی خلاف سنة الموقف فی الجماعة، لأنّ سنة الموقف فی الجماعة هی تأخر النساء عن الرجال، لا من باب کون فساد صلاتها مستندا إلی وقوعها محاذیا لصلاة الرجل و لهذا لو کانت صلاتها فرادی لم تفسد صلاتها علی هذا الاحتمال فعلی هذا یکون الفساد مستندا إلی عدم رعایة المرأة سنة الموقف فی الجماعة کما علیه

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۹ من أبواب مکان المصلّی من الوسائل.

بعض العامة، فإنّهم- مع عدم قول بینهم علی جواز المحاذاة حال الصّلاة إذا کان صلاة الرجل و المرأة فرادی- لم یجوز بعضهم محاذاة المرأة للرجل حال الصّلاة فی الجماعة من باب کون ذلک خلاف سنة الموقف کما نقل الشّیخ رحمه اللّه فی الخلاف.

و علی کل حال إن قلنا بالاحتمال الثانی فهذه الروایة من الروایات المانعة من المحاذاة، و إن قلنا بالاحتمال الثالث فلا، و علی أیّ حال لم یکن أحد من الروایات المنقولة عن علی بن جعفر دالّا علی جواز محاذاة کل من الرجل و المرأة حال الصّلاة مطلقا، لما عرفت من أن الاولی و الثانیة و الثالثة تدلّ علی الجواز مع الفصل، و الرابعة إمّا غیر مربوط بما نحن فیه، و إمّا تدلّ علی عدم الجواز مطلقا.

هذا حال الأخبار الواردة فی الباب و قد علم ممّا مرّ، أوّلا أنّه لیس تمام الأخبار الّتی ذکر صاحب الوسائل فی الباب ۴ و ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ مربوطا بما نحن فیه، و ثانیا أنّ بعض أخبارها لیس أخبارا مستقلا، بل متحد مع بعض الآخر، و ثالثا عرفت مقدار دلالة الأخبار.

فإذا عرفت ذلک نقول بعونه تعالی: بأنّه لیس بین روایات الباب ما یدلّ علی الجواز المطلق، لأنّ ما تتوهم دلالته علی ذلک روایتان من روایات الجمیل «۱»، و روایة فضیل «۲» و کلها لیست قابلة للتمسک علی الجواز المطلق بها.

أمّا الروایة الجمیل فلاشتمالها علی ما لا یمکن نسبته إلی النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مع أنّ العلة لا یناسب مع الحکم، لأنّ المذکور فی العلة هو عدم کون عائشة مشتغلة بالصّلاة،

---

(۱)- الروایة ۴ من الباب ۴ من أبواب مکان المصلّی من الوسائل و أیضا الروایة ۶ من الباب ۵ من أبواب مکان المصلّی من الوسائل.

(۲)- الروایة ۱۰ من الباب ۵ من أبواب مکان المصلّی من الوسائل.

و مفروض الکلام یکون موردا یکون کل من الرجل و المرأة فی الصّلاة و یصلّیان بحذاء الاخر (مع إمکان دعوی عدم کون هذه الروایة غیر روایة اخری من روایات جمیل أعنی: غیر روایة ۳ من باب ۶ من أبواب المذکور من الوسائل المقید فیها الجواز بما إذا کان سجودها مع رکوعها).

[عدم وثوق النفس بکون روایة الاخری من الجمیل روایة مستقلة]

و امّا الروایة الاخری من جمیل، فکما بینا لا یوثق الانسان بکونها روایة مستقلة غیر روایته الاخری أعنی: غیر الروایة ۳ من باب ۶، لبعد کون الجمیل یسأل عن حکم مسئلة واحدة ثلاث مرات، و بعد احتمال ذلک فلیس بناء العقلاء علی صدور روایات ثلاثة رواها جمیل، فقدر المتیقن لیست إلّا روایة واحدة، و لا ندری بأنّ ما صدر عنه علیه السّلام و رواها جمیل هو الجواز علی نحو الاطلاق، کما هو الظاهر من روایته ۴ من باب ۴ و ۶ من باب ۵ بنقل الوسائل، أو ما نقل عنه المقید فیه بما إذا کان سجودها مع رکوعه لا علی الجواز المطلق کما هو الظاهر من ۳ من باب ۶ و هی روایته الاخری بنقل الوسائل، فلا حجة لنا علی الجواز المطلق، بل المتیقن هو الجواز فی صورة تقدم الرجل علی المرأة بحیث یکون سجود المرأة محاذیا لمحل راس الرجل حال الرکوع، فلیس فی ما نقل عن جمیل ما یمکن جعله حجة علی جواز المحاذاة، مضافا إلی أنّه لو فرض صدور روایة راویها جمیل تدلّ علی الجواز المطلق و روایة علی الجواز مقیدا بما إذا کان سجودها مع رکوعه، فلا بدّ من تقیید مطلقها بمقیدها.

و أمّا روایة فضیل «۱» بنقل الوسائل، فهی و إن کانت دالّة علی جواز المحاذاة فی مکّة بدون کراهة، و علی جوازها مع الکراهة فی سایر البلدان، و لکن هذه الروایة

---

(۱)- الروایة ۱۰ من الباب ۵ من أبواب مکان المصلّی من الوسائل.

غیر قابلة الاعتناء، لعدم قائل بهذا التفصیل بین أصحابنا رضوان اللّه علیهم.

إذا عرفت ما بینا لک من عدم وجود روایة تدلّ علی جواز المحاذاة مطلقا فی قبال التفصیلات الواردة فی الروایات، فنقول: أمّا منع المحاذاة مطلقا فیستفاد من روایة محمد بن مسلم، و من روایة عبد اللّه بن أبی یعفور بناء علی حمل قوله علیه السّلام فیها (إلّا أن تقدم هی أو أنت) علی التقدم الزمانی، کما هو الحق کما بینا فی ذیل الروایة سابقا، و من أحد روایات أبی بصیر، و من روایة إدریس بن عبد اللّه إن لم نقل بکونها مضطرب المتن کما مضی الکلام فیها، و من روایة عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه، و خصوصا تدلّ روایة محمد بن مسلم و روایة أبی بصیر علی عدم جواز المحاذاة بالمنطوق بدون إشکال فی متنهما.

[الروایات الدالّة علی التفصیل ضربان]

اشارة

و فی قبال هذه الروایات کما بینا یدلّ بعض الروایات علی التفصیل، و هو علی ضربین:

الضرب الأول:

ما یدلّ علی جواز ذلک إذا کان الرجل مقدّما علی المرأة بمقدار، أو فیما کان بینهما حاجزا و سترا و حیطان، و هی ما رواها محمد بن مسلم «۱»

إن کان قوله (فإن کان بینهما ستر أجزأ) بالسین و التاء لا بالشین و الباء کما بینا وجه قوة کونه سترا لا شبرا، و روایة ۹ من باب ۵، و ۲ من باب ۶، و ۳ من باب ۶، و ۵ من باب ۶، علی تقدیر کونها غیر روایة ۳ من باب ۶، و ۱ من باب ۸، و ۲ من باب ۸، و هی روایة اخری عن محمد بن مسلم، و ۳ من باب ۸، و ۴ من باب ۸.

و هذه الروایات لو فرض تعارضها مع الروایات الدالّة علی المنع من باب

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۵ من أبواب مکان المصلّی من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۲۰

دعوی شمول إطلاق أخبار المانعة لموردها، فیمکن الجمع بینهما بحمل الأخبار المطلقة الظاهرة فی المنع علی الأخبار المقیدة (مع إمکان دعوی عدم تعارضهما من باب کون کل واحد من الطائفتین واردا فی غیر مورد الآخر، لأنّ أخبار المانعة متعرض لصورة کون کل من الرجل و المرأة محاذیا للاخر فی الصّلاة و أخبار المفصّلة متعرض لصورة تقدم مکان الرجل علی المرأة و لو بقلیل).

الضرب الثانی:

اشارة

بعض الروایات یدلّ علی التفصیل، و لکن یتوهم دلالته علی التفصیل لا بالنحو المذکور فی الضرب الأول، بل علی التفصیل بین صورة الفصل بینهما بشبر، أو ذراع، أو موضع رحل، أو قدر موضع رحل، أو ما یتخطی، أو قدر عظم الذراع، أو عشرة أذرع، فتدل علی عدم الجواز مع عدم وجود الفصل بأحد هذه الامور، و الجواز مع حصول الفصل بهذه المقادیر، و منشأ العمدة فی حمل بعض الفقهاء رضوان اللّه علیهم الأخبار المانعة علی الکراهة، هو هذه الأخبار.

إذا عرفت ذلک نقول: إنّ فی المقام احتمالین:

الاحتمال الاوّل:

الالتزام بکراهة المحاذاة مع عدم حصول أحد الامور المتقدمة من الشبر و الذراع و غیرهما، و عدم الکراهة أصلا مع حصول الفصل بعشرة أذرع أو وجود الحاجز بینهما، غایة الأمر أنّ مع عدم حصول أحد هذه الامور تکون الکراهة شدیدة، و کلما یصیر الفصل اکثر یخفف مرتبة الکراهة بالنسبة إلی ما کان الفصل أقلّ، مثلا فی صورة الفصل بالشبر تخفف مرتبة من الکراهة ففی الفصل بقدر الذراع تخفف مرتبة من الکراهة بالنسبة إلی صورة الفصل بالشبر، و هکذا إلی أن یصل الفصل بعشرة أذرع ترتفع الکراهة بتمامها.

و وجه الأخذ بهذا الاحتمال هو أن یدعی بأنّه بعد ما یعرض علی العرف بعض

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۲۱

الروایات الدالّة علی المنع مطلقا، و یعرض علیه بعض ما یدلّ علی الجواز إذا حصل الفصل، و جعل حدودا مختلفة للجواز، ففی بعضها حدد بالشبر، و فی بعضها الذراع، و فی بعضها ما یتخطی، أو ما لا یتخطی، و عظم الذراع، و فی بعضها عشرة أذرع، فیفهم العرف من هذه التحدیدات المختلفة أنّ الحکم لیس تحریمیا، و إلّا فلا معنی لذکر تحدیدات مختلفة للجواز مع التفاوت الفاحش بین بعضها مع بعض الآخر، فمن هذا الاختلاف نکشف کون النهی الوارد فی بعض الأخبار تنزیهیا لا- تحریمیا، و بحسب تفاوت مراتب الکراهة اختلفت التحدیات، فمن حیث إنّ فی کل من التحدیدات مرتبة من الکراهة علی الجواز علی تحقق هذا الحد.

الاحتمال الثانی:

أن يقال: بأنّه بعد ما قلنا من عدم وجود رواية دالّة على الجواز المطلق، و بعد ما قلنا من أنّ بعض الروايات المفصلة متعرضة لحيث تقدم الرجل على المرأة مكانا حال الصّلاة، و عدم المحاذاة فى هذه الصورة، و لا يكون بين هذه الأخبار و اخبار المانعة إمّا تعارض بناء على عدم إطلاق لروايات المانعة يشمل المنع فى صورة تقدم الرجل بالمقدار المذكور فى هذه الطائفة من الأخبار المفصلة، و إمّا يمكن الجمع بينهما لو فرض تعارض بينهما بحمل المطلق على المقيد، فتكون النتيجة هو عدم الجواز مع المحاذاة، و عدم حصول الفصل بهذا المقدار، و الجواز مع تقدم الرجل على المرأة بصدره، أو إذا كان سجودها مع ركوعه و غيرهما.

فيبقى ما يمكن دعوى تعارضها مع أخبار المانعة روايات أحدها روايات زرارة و حريز الدالّة بعضها على الجواز فى ما كان الفصل بينهما بقدر موضع رحل، و بعضها فى ما كان الفصل بقدر ما يتخطى، أو ما لا يتخطى او قدر عظم الذراع، فمع

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۲۲

ما بينا فى طى شرح روايتهما قلنا أوّلا بأنّ من القريب كون كل هذه الروايات رواية واحدة (إلّا ما نقل حريز عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، و لكن الكلام فيها الكلام فى أن أيا منها صدرت عن المعصوم عليه السّلام هل الرواية الدالّة على الجواز اذا كان الفاصل موضع رحل.

او الدالة على الجواز اذا كان الرجل قدام المرأة و لو بصدره او الدالّة على الجواز اذا كان الفصل بقدر رحل او كان الفصل بما يتخطى او قدر عظم الذراع فلا ندرى ما صدر معينا.

[لا يمكن الاستدلال باحد الروايات لعدم معلومية ما صدر من المعصوم]

اشارة

فلا يمكن الاستدلال بأحدها، إذ من الممكن أنّ ما سمع زرارة من المعصوم عليه السّلام هو ما يدلّ على الجواز فى ما كان الرجل مقدما على المرأة و لو بصدره، فيخرج من القسم الثانى من الروايات المفصّلة، بل يكون من القسم الأوّل الّذى قلنا بإمكان جمعه مع الروايات المانعة بالإطلاق و التقييد.

(و ثانيا بأنّه إن كانت روايات زرارة روايات متعددة، فيحتمل أنّه سمع زرارة من الامام عليه السّلام كلا ما يناسب مع كل ما روى عنه، و نقل كلامه عليه السّلام بالمعنى، و بعد هذا الاحتمال، فيمكن أن يقال: إنّه بقرينة إحدى رواياته علّق الجواز فيها بما إذا كان الفصل بقدر موضع رحل، و الحال أنّ الرحل هو ما يقال به بالفارسية (پالان شتر) فتكون هذه الرواية فى مقام الفصل بنحو الحائل لا فى مقام فصل السعى «۱»، غاية الأمر كفاية الحائل بقدر الرحل مثل رواية من روايات على بن جعفر الّتى علّق الجواز فيها بما إذا كان بينهما حائط طويل أو قصير، و بقرينة روايته الاخرى علق

---

(۱)- مراده دام عزّه من (السعى) بحسب سعة الشبر، أو ذراع، أو عشرة أذرع كما قال بعدا إن شاء اللّه. مصحح

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۲۳

الجواز بما إذا كان الرجل مقدما على المرأة و لو بصدره أنّ ما سمع زرارة عنه عليه السّلام هو الحكم بالجواز فى ما يكون بينهما ساتر، أو يكون الرجل مقدما على المرأة، فيكون المراد من روايته الاخرى لأجل ما ذكرنا من القرينة، هو وجود ساتر بقدر ما يتخطى، أو بقدر عظم الذراع، و إن أبيت عن ذلك فنقول: بأنا لا نفهم بأنّ أىّ رواية من رواياته قرينة على الاخرى، فلا يمكن كون رواياته مستندة للفتوى بالجواز).

و على فرض عدم كون رواياته رواية واحدة فروايته الدالّة على موضع رحل غير معلوم المراد، لأنّه لا نعلم بأنّ المراد محلّ الرحل حتّى كان المراد الفصل بينهما بقدر موضع الرحل، أو يكون المراد بيان كون الحائل بقدر الرحل، و روايته الدالّة على الجواز إذا كان الرجل مقدما على المرأة و لو بصدره قلنا بكونها من القسم الأوّل من الأخبار المفصلة، فتبقى روايته الاخرى الدالّة على الجواز فى ما إذا كان الفصل بما يتخطى، أو قدر عظم الذراع، فهذه إحدى الروايات الّتى يمكن كونها معارضة مع أخبار المانعة.

ثانيها رواية محمد بن مسلم، فقلنا بأنّ ما يقرب بالنظر كون الوارد فيها (ستر) لا (شبر)، و أمّا رواية عمار فهى و إن كانت من الروايات المفصلة إلّا أنّه لا إشكال فى تقييد إطلاق اخبار المانعة بها، فتكون النتيجة هو جواز محاذاتهما إذا كان الفصل بينهما أكثر من عشرة أذرع، و إلّا فلا تجوز محاذاتهما.

إذا عرفت بأنّ ما يمكن تعارضها مع روايات المانعة هو هذه الروايات الثلاثة المتقدمة فيمكن أن يقال: بأنّ هذه الروايات المتعرضة للشبر، أو الذراع أو ما يتخطى، أو عظم الذراع قابلة للحمل على الجواز فى ما يكون الرجل قدام المرأة بقدر أحد هذه المقادير، أو على صورة يكون بين الرجل و المرأة ساتر بقدر أحد هذه

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۲۴

المقادير و لهذا بعض الشواهد:

[ذكر الشاهدين لما قلنا]

الأول:

بعد حمل الروايات المانعة على خصوص صورة لم يكن الفصل بين الرجل و المرأة بعد شبر أو ذراع، لأنّ لازم ذلك حمل مطلقات المانعة على مورد نادر، لندرة وقوع صلاتهما قريبا من الاخر بحيث لم يكن الفصل بينهما إلّا شبر أو ذراع، بل يمكن دعوى عدم وجود ذلك، فلا تقبل هذه المطلقات للحمل على هذا المورد، و أمّا لو حملت روايات المجوزة فى صورة الفصل بشبر، أو ذراع على صورة تقدم الرجل على المرأة بهذا المقدار، فتحمل روايات المانعة على صورة المحاذاة و روايات المجوزة على جواز هذه المحاذاة إذا كان الرجل مقدما عن المرأة بقدر أحد هذه المقادير، فيرتفع المنع بصرف التقدم بهذا المقدار، فلا تعارض على هذا بين الطائفتين، و لا حمل بعض ما دلّ على المنع على المورد النادر، و أنّ بعض روايات الواردة فى المحمل مثل الرواية الّتى تدلّ على المنع مع أنّ المتزاملين فى المحمل يكون الفصل بينهما بشبر و أكثر «۱»، و هذا أيضا مبعّد حمل روايات المانعة على المنع فى خصوص صورة عدم الفصل بشبر أو ذراع أو نحوهما بحمل أخبار المجوزة على الجواز فى صورة الفصل بينهما بقدر هذه المقادير.

الثانى:

أنّ حملها على صورة التقدم أعنى: تقدم الرجل على المرأة بشبر، أو ذراع أو نحوهما مؤيد ببعض ما ورد فى الروايات من جواز أن يصليا معا إذا كان الرجل مقدما عليها و لو بصدره، أو ركبته أو إذا كان سجودها مع ركوعها، فلو حمل هذه الروايات على المحمل المذكور فيرتفع التعارض بين الروايات، و تكون النتيجة عدم جواز صلاتهما محاذيا للاخر إلّا أن يقدم الرجل على المرأة بأحد من المقادير

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۵ من أبواب مكان المصلّى من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۲۵

المذكورة فى الروايات، أو أن يكون بينهما ساترا أو الفصل بعشرة أذرع.

[فی توضیح الروایات المتقدمة]

و نقول توضیحا للمطلب: بأنّه لیس بین روایات الباب ما یدلّ علی الجواز المطلق علی ما بینا سابقا، فیبقی بعض الروایات الّتی یمکن الاستدلال به علی الجواز فی الجملة، و بعض یدلّ علی المنع، فنقول: إنّ لسان الروایات مختلفة بعضها یدلّ علی المنع المطلق إمّا بمنطوقها أو بمفهومها مثل روایة إدریس بن عبد اللّه القمی، و عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه و عبد اللّه، بن أبی یعفور، و ما رواها العمرکی عن علی بن جعفر و هو عن موسی بن جعفر علیه السّلام، و بعضها علی المنع، و مورده المحمل مثل أحد روایات محمد بن مسلم، و روایة أبی بصیر، و بعضها علی التفصیل بین الفصل بعشرة أذرع و عدمه، فیجوز فی الأول، و لا یجوز فی الثانی مثل روایة من روایات علی بن جعفر علی نحو تقدم، و روایة عمار بن موسی، و بعضها علی التفصیل بین وجود الحاجز بین الرجل و المرأة، أو الساتر، أو الحائط القصیر أو الطویل، و عدمه بالجواز فی الأول، و عدمه فی الثانی مثل روایتین من روایات محمد بن مسلم، و روایتین من روایات علی بن جعفر، و روایة محمد بن علی الحلبی، و بعضها علی التفصیل بین الفصل بشبر، أو ذراع، أو مقدار عظم الذراع، أو قدر موضع الرحل، أو موضع رحل، ما یتخطی، أو ما لا یتخطی، أو قدر عظم الذراع فصاعدا علی اختلاف مضامین هذه الطائفة من الروایات، مثل روایة معاویة بن وهب، و روایتی أبی بصیر، و روایات زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام، و حریز عن أبی عبد اللّه علیه السّلام.

فمجموع الروایات ینتهی لسانها إلی خمسة أقسام المتقدمة، و من الواضح عدم تعارض بین الطائفة الاولی و الثانیة، و کذلک بینهما و بین الثالثة بحمل المطلق علی المقید، فیحمل أخبار المنع علی غیر مورد الحاجز، و کذلک بینها و بین الرابعة، لأنّ

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۲۶

نتیجة الجمع بین أربعة طوائف هو المنع إلّا إذا کان بینهما حاجز، أو کان الفصل بینهما بعشرة أذرع.

فتبقی الطائفة الخامسة فإنّ ظاهرها الجواز مع وجود الفصل بشبر، أو ذراع، أو غیرهما من المذکورات فی روایات هذه الطائفة، و الحال أنّ ظاهر روایات المنع هو المنع فی هذا المورد، کما أنّها معارضة مع الطائفة الثالثة و الرابعة، لأنّ مفادهما عدم الجواز مع عدم الفصل بالحاجز أو بعشرة أذرع.

[قبل ذکر علاج التعارض لا بدّ من ذکر مقدّمة]

اشارة

و قبل علاج التعارض نقول؟ بأنّ هذه المسألة لم تکن معنونة قبل زمان الصادقین علیهما السّلام- و ما کان معنونا بین فقهاء العامة هو مسئلة اعتبار عدم محاذاة المرأة مع الرجل فی الجماعة و عدمه، و بعبارة اخری کان الکلام بینهم فی سنة الموقف بأنّه هل یعتبر فیها عدم محاذاة المرأة للرجل أم لا- و هذه المسألة کانت موردا للخلاف بین أبی حنیفة و بین أحمد و الشافعی، و لکن کلامهم و خلافهم کان فی الجماعة لا فی الفرادی، و کان المتعارف تأخر المرأة عن الرجل فی الجماعة بحیث کان خلاف ذلک مستنکرا عند المسلمین- فلمّا بلغ زمان الصادقین علیهما السّلام و کان زمان بسط یدیهما لشرع أصحابهما رضوان اللّه علیهم بالسؤال عن صورة الفرادی، و من البعید کون سؤالهم عن الکراهة، بل الظاهر کون سؤالهم عن صحة الصّلاة فی صورة محاذاتها، أو صورة تقدم المرأة علی الرجل و عدم صحتها، و لهذا تری أنّ فی صورة السؤال عن ذلک فی المحمل أجاب علیه السّلام (بأن یصلّی الرجل أوّلا ثمّ تصلّی المرأة) مع مشقة ذلک علی المسافر، و هذا من جملة مبعدات حمل التفصیل فی الروایات علی مراتب الکراهة.

هـذا حال المسألـة عند فقهاء العامة، و قد عرفت بأنّ مسئلة المحاذاة فی الفرادی لم تکن معنونة عندهم کما تری أنّها غیر مذکورة فی الکتاب المعدة لنقل موارد

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۲۷

الاختلاـف، مثل خلاف الشّـیخ رحمه اللّه و الناصـریات و الانتصار للسـید رحمه اللّه و الغنیـة لابن زهرة رحمه اللّه و المختلف للعلامة رحمه اللّه، نعم کما قلنا کانت المسألة عندهم فی سنة الموقف فی صلاة الجماعة.

و أمّا عند فقهائنا رضوان اللّه علیهم فما نری فی کلمات من تعرّض للمسألة هو المنع، کالسـید و الشیخان و من تبعهما، فی صورة تقدم المرأة علی الرجل، أو محاذاتهما، غیر أنّ ابن إدریس کان قائلا بالجواز، و لکن طریقته فی الفقه غیر طریقـة القدماء، هذا حال المسألة بحسب وضعها من الصدر الأوّل و عند القدماء.

إذا عرفت هـذا نقول: إمّا حال المسألـة بحسب الاخبار، فقـد عرفت أنّ الاخبار بحسب اللسان و المفاد علی طوائف خمسة، و ما یکون محل الکلام هو رفع تعارض الطائفة الخامسة مع طوائف أربعة، و خصوصا مع الطائفة الاولی الدالّة علی المنع.

فنقول: إنّ فی الطائفـة الخامسـة من الروایات المتعرضـة للتفصـیل بین الشبر و الـذراع و غیرهما، و بین عدم الفصل بهذه الامور تحتمل وجوه:

الوجه الأول:

أن یحتمل هذه الطائفة علی الفصل السـعی بمعنی: أنّه إذا کان بین الرجل و المرأة فصلا بحسب سعة الشبر، أو ذراع، أو غیرهما فتجوز محاذاتهما فی الصّلاة.

و مبعّـد هـذا الاحتمـال هـو بعض الروایـات الـواردة فی المنع عن صـلاتهما محاذیـا للاـخر فی المحمـل مع فرض حصول الفصـل فی المتزاملین فی المحمل بشبر و أکثر.

الوجه الثانی:

أن تحمل هـذه الطائفـة علی الفصل بالارتفاع، یعنی: أنّه إذا کان بینهما حاجز، أو ستر بقـدر شبر، أو ذراع، أو غیرهما من المذکورات یرتفع المنع،

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۲۸

و مؤیده بعض الروایات الدالّة علی الجواز فی صورة الحاجز طویلا کان أو قصیرا.

الوجه الثالث: فی العلاج

أن تحمل هـذه الطائفة علی أنّ المنع یرتفع إذا کان الرجل مقدما علی المرأة بمقدار أحد هذه الامور، فکان المراد أنّ فی صورة تقدم الرجل علی المرأة بقـدر أحـد منها، فتجوز صـلاتهما فی حال واحد، و یؤید ذلک بعض الدالّة علی الجواز إذا کان الرجل مقدما علی المرأة و لو بصدره، أو رکبتیه، أو کان سجودها مع رکوعه.

فإنّ حملت هـذه الطائفـة علی هـذا المحمل فیرتفع التعارض بینها و بین المانعة، بحمل أخبار المانعة علی صورة محاذاة الحقیقیة، و هو

صورة کونهما متساویین فی الموقف و حال الرکوع و السجود، و لا تعارض علی هذا بینها و بین الطائفة الثالثة و الرابعة أیضا، لأنّهما تدلّان علی الجواز فی صورة وجود الحاجز أو الفصل بعشرة أذرع، فتکون النتیجة المنع إلّا فی هاتین الصورتین، و فی صورة تقدم الرجل علی المرأة فی الموقف بقدر شبر أو أحد من الامور المتقدمة، و هکذا یرتفع التعارض بینها و بین الطوائف علی الاحتمال الثانی.

و أمّا علی الاحتمال الأوّل فحیث یکون ظاهر هذه الطائفة علی هذا الاحتمال هو کفایة الفصل بالشبر و نظائره فی رفع المنع، و ظاهر بعض الأخبار هو المنع، فیشمل هذه الصورة، بل بعضها نصّ فی المنع مطلقا فی خصوص مورد هذه الطائفة مثل روایة محمد بن مسلم الدالّة علی المنع فی المتزامین فی المحمل، و ظاهر أخبار المفصلة بین وجود الحاجز و عدمه، و بین الفصل بعشرة أذرع و عدمه هو المنع فی صورة عدمهما، فمفادها المنع فی مورد الفصل بالشبر و نظائره، فیقع التعارض بین هذه الطائفة أعنی: الطائفة الخامسة، و بین طوائف أربع.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۲۹

فقد یقال فی مقام رفع التعارض، کما قال بعض، بأنّه تحمل أخبار المانعة علی الکراهة، و اختلاف الأخبار فی المنع من حیث إنّ لسان بعضها المنع، و بعضها المنع مع الفصل بالحاجز، و بعضها مع الفصل بعشرة أذرع، و بعضها مع الفصل بالشبر و أمثاله من المذکورات فی الروایات، شاهد علی ذلک، فیحمل کل طائفة علی مرتبة من الکراهة، فإذا لم یکن الفصل بینهما أصلا فالکراهة أشد، و إذا حصل الفصل بشبر تکون کراهة أقل مرتبة منها، و إذا حصل الفصل بالحاجز أو بعشرة أذرع فالکراهة أقل منها.

و بعد ما عرفت من أنّه یمکن الجمع بین الروایات بأحد من النحوین، فأیّ نحو منهما أولی من الآخر فی مقام الجمع، هل تحمل الروایات الدالّة علی المنع مطلقا، أو فی صورة عدم الحاجز و عدم الفصل بعشرة أذرع علی الکراهة، فتکون النتیجة کراهة المحاذاة، أو تحمل أخبار الطائفة الخامسة علی صورة تقدم الرجل علی المرأة، أو علی صورة کون الفصل من حیث الارتفاع بشبر أو غیره، فتکون النتیجة عدم الجواز فی صورة عدم تقدم الرجل علی المرأة و عدم الحاجز و عدم الفصل بعشرة أذرع (فإن حملت المحاذاة الواردة فی هذه الروایات علی المحاذاة الحقیقیة، و کان الاستثناء منها، و حملت هذه الطائفة علی المحمل الأوّل أعنی: علی الفصل من حیث السعة، فیکون الاستثناء متصلا، و امّا لو حملت علی المحمل الثالث فیکون منقطعا، لأنّ صورة تقدم الرجل علی المرأة خارج عن المحاذاة الحقیقیة (إلّا أن یقال: إن المحاذاة أعم من الحقیقی، فیکون الاستثناء علی الاحتمال الثالث متصلا أیضا).

إذا عرفت ذلک فکما قلنا حمل الروایات المفصلة علی الاحتمال الثالث مؤید ببعض المؤیدات، فلو لم نقل بأنّ الجمع بین الروایات المانعة هو بقاء الأخبار المانعة

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۳۰

بحالها، و حمل أخبار المجوزة علی صورة تقدم الرجل هو الاظهر، فلا أقل من دوران الأمر بین هذا الحمل، و بین الحمل علی الکراهة بالتصرف فی الأخبار المانعة بقرینة روایات المجوزة، و حمل اختلاف أخبار المجوزة فی المقدار علی اختلاف مراتب الکراهة، و لا نری کون جمع الثانی بنظر العرف مقدّما.

و إذا احتمل کون مفاد روایات المجوّزة هو صورة التقدم بشبر، أو ذراع، أو غیرهما من المذکورات بقرینة بعض ما دلّ علی الجواز فی صورة تقدم الرجل و لو بصدره، أو إذا کان سجودها مع رکوعه، أو إذا کانت تصیب ثوبه، فحینئذ تسقط روایات الجواز عن الخصوصیة بالنسبة إلی موضوع أخبار المانعة، و بعد عدم ظهورها فی أحد الاحتمالین، فلا یمکن الجمع بینها و بین الأخبار المانعة بحسب الدلالة، فلا بد فی مقام التعارض الاخذ بما فیه الترجیح إن کان لأحد الطرفین ترجیح علی الآخر، و اذا نرجع إلی المرجحات نری أنّ الترجیح مع الأخبار المانعة لاشتهاره فتوی و روایة مضافا إلی إمکان أنّ یقال: بأنّ الأخبار المانعة مخالف للعامة، لأنّ العامة لم یمنعوا عن محاذاة الرجل و المرأة إلّا فی صلاة الجماعة، فالفتوی بالجواز مشکل.

[مسائل:]

اشارة

ثمّ إنّ هنا مسائل:

المسألة الاولى: [اذا شرعا معا فصلاتهما باطلة]

المستفاد من الأدلة بطلان صلاة كل من الرجل و المرأة إذا شرعا معا، لأنّ الأمر دائر بين بطلان صلاتهما، أو صحة صلاتهما، أو بطلان أحدهما المعيّن، أو بطلان أحدهما الغير المعيّن.

أمّا الرابع فأحد الغير المعين غير موجود، و أمّا الثالث فلا ترجيح لأحد المعين على الاخر حتّى يقال بفساد المعيّن، و أمّا الثانى فمن الواضح عدم إمكان أن يقال بصحة الصلاتين، فيتعين الأول، و هو بطلان صلاة كل منهما.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۳۱

المسألة الثانية: [اذا شرع احدهما أوّلا فصلاة المتأخر باطلة]

اشارة

اعلم أنّ المستفاد من الروايات هو بطلان صلاتهما لو شرعا معا، لكن لا بمعنى أنّ صلاتهما تتحققان آنا ما ثمّ تبطلان معا كما يظهر ذلك من الجواهر، لأنّا نكون محتاجا إلى فرض وقوعهما آنا ما ثمّ بطلانهما لو كان دليل فى البين دالا على كون المتصف بالبطلان هو الصّلاة المتحققة، كما يكون الأمر كذلك فى (اعتق عبدك عنّى) فإنّه بعد دلالة الدليل على أنّه (لا عتق إلّا فى ملك) فلا بدّ من فرض ملكية آنا ما، ثمّ وقوع العتق فى ملكه، و أمّا فى ما نحن فيه، فكون المتصف بالبطلان هو الصّلاة الصحيحة المتحققة، فيكون أول الكلام، بل يكون معنى بطلانهما هو عدم صيرورتهما صلاة فى مرتبة واحدة، لوجود المانع من الصحة، و هو المحاذاة.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّه لو شرع أحدهما أوّلا- ثمّ بعده شرع الآخر محاذيا له، مثلا شرع الرجل أوّلا ثمّ بعده شرعت المرأة أو بالعكس، فهل تبطل صلاة كل منهما أيضا، أو تبطل صلاة المتأخر فى الشروع فقط، وجهان و قولان، يظهر من صاحب «۱» الجواهر رحمه اللّه الأوّل مستندا إلى رواية محمد بن مسلم، و أبى بصير، و عبد اللّه بن أبى يعفور بدعوى أنّ إطلاقها يقتضى بطلان صلاة كل منهما إذا كانا محاذيين، أو كانت المرأة مقدما على الرجل.

و لكن الحق هو بطلان صلاة خصوص المتأخر، لأنّه بعد دلالة الروايات على كون عدم المحاذاة شرطا، أو وجودها مانعا، فمن شرع من الرجل أو المرأة فى الصّلاة أوّلا فصلاته واجدة لشرط الصحة، و فاقدة للموانع، و من شرع بعد ذلك فصلاته غير واجدة للشرط، أو واجدة للمانع، فصلاة الأوّل وقعت صحيحة لحصول كل ما يعتبر فيها وجودا أو عدما، بخلاف صلاة الثانى فإنّها غير واجدة لما

---

(۱)- جواهر، ج ۸، ص ۳۱۸.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۳۲

هو المعتبر فى الصّلاة فلم تنعقد صلاته، كما أنّ الظاهر من بعض الروايات هو بطلان صلاة المتأخر مثل الرواية الاولى، و هى رواية إدريس بن عبد اللّه القمى، و يمكن دعوى استفادة ذلك من غيرها من الروايات أيضا، حيث إنّ ظاهرها تعلق النهى بالمتأخر، و بعد

کون النهی وضعیا، فظاهره فساد صلاة خصوص من تعلق به النهی لا المتقدم.

[فی کلام صاحب الجواهر ره من بطلان صلاتهما]

و أمّا ما قاله صاحب الجواهر رحمه اللّه من دعوی بطلان صلاتهما بإطلاق روایة محمد بن مسلم، و أبی بصیر، و عبد اللّه بن أبی یعفور، فغیر تمام أمّا روایة محمد بن مسلم فظاهرها التعرض لصورة کون دخولهما فی الصّلاة معا، و لا تعرض فیها لصورة تأخر أحدهما عن الآخر فی الشروع، و هکذا روایة أبی بصیر، و أمّا روایة عبد اللّه بن أبی یعفور فهی متعرضة لصورة شرعت المرأة فی الصّلاة قبل الرجل، و الرجل یسأل عن جواز شروعه فی الصّلاة محاذیا لها فأجاب علیه السّلام بعدم الجواز، إلّا أنّ تقدم هو أو هی فلا دلالة لهذه الروایات علی بطلان صلاتهما فی صورة کان شروع أحد منهما مقدما علی الآخر، هذا تمام الکلام فی هذه المسألة، فافهم.

المسألة الثالثة:

اشارة

لا یخفی علیک أن المنع الوضعی حرمة أو کراهة علی الکلام فیه یرتفع بأمرین: الأوّل بتقدم الرجل علی المرأة مکانا، الثانی بوجود الحاجز بینهما و هذان الحکمان فی الجملة لیسا محل الکلام، إنّما الکلام فی حدّهما، بمعنی أنّ أیّ مقدار من تقدم الرجل علی المرأة کاف فی رفع المنع، و أنّ الحاجز الّذی یرتفع به المنع بأیّ حد، فیقع الکلام فی أمرین:

الامر الاول:

اشارة

کما قلنا یرتفع المنع بتقدم الرجل علی المرأة، فالکلام یقع فی أنّ أیّ مقدار من التقدم یکفی فی رفع المنع، و لا بدّ من استفادة ذلک من أخبار الباب، فنقول: إنّ لسان الأخبار مختلف، ففی روایة عمار قال علیه السّلام (فإن کانت تصلّی خلفه،

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۳۳

فلا بأس و إن کانت تصیب ثوبه) و فی روایة من روایات زرارة قال علیه السّلام (إلّا أن یکون قدامها و لو بصدره) و فی روایة من روایات جمیل قال (إذا کان سجودها مع رکوعه فلا بأس) و ظاهر هذه التعبیرات و إن کان مختلفا حیث إنّ روایة عمار قابلة للاحتمالین:

الاحتمال الأول:

أن یکون المراد من تأخر المرأة و إن کان هذا المقدار بمقدار تصیب ثوب الرجل، هو کون هذا المقدار معتبرا فی جمیع حالات صلاتهما حال القیام و حال الرکوع و حال السجود، و لازم ذلک تأخرها عنه فی جمیع الحالات بهذا المقدار.

الاحتمال الثانی:

أن يكون المراد كفايـة هـذا المقـدار من التـأخر فی خصوص موقفهمـا، بمعنی أن يكون موقفهـا مؤخرا عنه بهـذا المقـدار اليسير عن موقفه، و بعبارة اخری كان هـذا المقـدار من التأخر معتبرا فی خصوص حال القيام، و لازم ذلك هو عـدم اعتبار تأخرها بهـذا المقـدار حال الركوع و السـجود، فلو وقفت بحيث تكون محاذيا للرجل ببعض بدنها حال الركوع و السـجود لا تضـر بصلاتها، لأنّها متأخرة عنه فی حـال القيـام بهـذا المقـدار، فعلی الاحتمـال الثـانی يرتفع المنع بمقـدار من تقـدم الرجـل علی المرأة اقـل من المقـدار المعتبر علی الاحتمال الأوّل.

و أمّا روايـة زرارة فلا يبعـدان يكون المراد بقوله عليه السّـلام (إلا أن يكون قدامها و لو بصدره) يعنی يكون الرجل مقدما علی المرأة بمقـدار صـدره، و أمّا روايـة جميل فقوله عليه السّـلام فيها (إذا كان سـجودها مع ركوعه) لا يبعـد أن يكون المراد هو كون مسـجدها محاذيا بموضع ركوع الرجل.

و لكن مع ذلك يمكن أن يقال: بأنّ مفاد كل من هذه الروايات المتعرضة لهذه

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۳۴

الجهـة واحـدة و ليس تقريبـا بينهـا اختلاـف أمّا قوله (و إن كان قـدامها و لو بصـدره) مع قوله (إذا كان سـجودها مع ركوعه) بحسـب المفاد متحـد تقريبا، و التقـدم المحدود بينهما واحد تقريبا، و رواية عمار و إن كان مفادها بحسب الاحتمال الأوّل فی قوله (فان كانت تصلّی خلفه فلاـ بـأس و ان كـانت تصـيب ثوبه) مخـالف مع مفاد الروايتين، و لكن حيث يكون فيها احتمال اخر و هو احتمال الثانی، فيمكن أن يكون المراد الاحتمال الثانی، فتكون مفادها موافقا تقريبا معهما أيضا، فيرتفع المنع بتقـدم يسير و إن كان بمقـدار مـذكور فی الروايات، و إن كان الاحوط تأخر المرأة عن الرجل فی تمام حالات الصّلاة حال القيام و الركوع و السجود.

الامر الثانی: ممّا يرتفع به المنع هو وجود الحاجز بينهما

، و الأخبار المتعرضة لهذه الجهة وردت بالسنة مختلفة، و الأحوط وجود الحاجز من الرؤية فی جميع حالات الصّلاة:

و الحمد للّه و الصّـلاة و السلام علی رسوله و آله تمّ الكلام فی مقدمات الصّلاة، و بعد ذلك نشرع فی مبحث الأذان و الإقامة إن شاء اللّه.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۳۵

بسم اللّه الرحمن الرحيم الحمد للّه رب العالمين و الصّلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرين المعصومين

المقدّمة السادسة: فی الاذان و الاقامة

[ابتداء بحث الاذان و الاقامة]

اعلم أنّ ما يأتی بالنظر و يقرب بالـذهن هو كون الأذان نداء للصّـلاة و إعلانا لها لأنّ الناس يتوجهون به نحو أدائها كما يظهر من قوله تعالی إِذا نُودِیَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ «۱» و قوله وَ إِذا نادَيْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ الخ «۲» فقوله إِذا نُودِیَ لِلصَّلاةِ أی: اذّن لها، و قوله (إذا ناديتم) أذّنتم، فالأذان نداء للصّـلاة، كما أنّ ما يقرب بالذهن هو كون الاقامة أيضا نداء لها، غاية الأمر الاذان نداء لحضور الناس لأداء الصّلاة، و الاقامة نداء لاقامة الصّلاة لأنّ يصير الحاضرون متهيئين لها.

هذا فی الأذان و الاقامة فی الجماعة واضح، و أمّا بالنسبة إلی صلاة الفرادی

(۱)- السورة الجمعة/ الآية ۹.

(۲)- السورة المائدة/ الآية ۵۸.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۳۶

فأيضا حيث يستفاد من «۱» بعض روايات الباب من أنّ المصلّى إذا أذّن و أقام يصلّى خلفه صفان من الملائكة، فالأذان و الاقامة نداء لهم أيضا بالصّلاة. «۲»

[الاذان و الاقامة خارجان عن حقيقة الصّلاة شرطا و شطرا]

و بعد كون الأذان و الإقامة نداء للصّلاة يظهر لك أنّهما خارجان عن الصّلاة، و ليسا دخيلا فيها لا شرطا و لا شطرا، فلا وجه لأنّ يقال: بوجوب الأذان و الاقامة وجوبا شرطيا أو شطريا بمعنى أن يكونا شرطين أو شطرين من شرائطها أو من أجزائها، مضافا إلى عدم الدليل على اعتبارهما فى الصّلاة شرطا أو جزء، فالقول بوجوبهما الشرطى أو الشطرى ممّا لا وجه له.

و أمّا الكلام فى وجوبهما نفسيا أو تكليفا أو استقلاليا، لا الوجوب الغيرى و الوضعى و التبعى، فنقول: أمّا الأذان فيظهر للمراجع إلى أخبار الباب عدم وجوبه لظهور بعض الأخبار فى ذلك، و كذلك الاقامة ليست بواجبة، أمّا أوّلا فالوجه فى عدم وجوب الإقامة، كما أن ذلك وجه لعدم وجوب الأذان أيضا، هو أنّ الاذان و الاقامة ممّا يكون الناس مبتلى بهما فى كل يوم و ليلة خمس مرات قبل إتيان فرائض الخمس من الصدر الأوّل من زمن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إلى الآن، فإنّ كانا واجبين لم يكن وجوبهما بهذه المرتبة من الخفاء بحيث يكون مورد النقض و الابرام عندنا، بل لو كانا واجبين لصار وجوبهما ضروريّا مثل أصل الصّلاة، فكما أنّ وجوب الصّلاة من الضروريات عندنا جماعة المسلمين كذلك وجوبهما، فمن عدم ظهور وجوبها عند

---

(۱)- الرواية ۹ من الباب ۴ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

(۲)- أقول: هذا تقريب منه مد ظله لا أنّه يمكن دعوى استظهار ذلك من الروايات، فتأمل.

(المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۳۷

المسلمين إلى الآن نفهم و نكشف عدم وجوبهما. «۱»

[لم نجد فى الاخبار ما دلّ على وجوبهما]

و أمّا ثانيا فنقول: إنّه بعد ما كنّا أهل النص فإذا نراجع أخبار الباب لم نجد ما يوجب الالتزام بوجوب الإقامة، و وجوب الأذان، أمّا الأذان فكما قلنا عدم وجوبه و استحبابه واضح، لدلالة بعض الروايات على ذلك، و لا حاجة لطول الكلام فى ذكره، و كذا الاقامة لا فى الجماعة و لا- فى الفرادى، لا- فى الحضر و لا- فى السفر، لا على الرجال و لا على النساء، لأنّه و ان وردت بعض ما يوهم وجوب الاقامة فى الحضر مثلا، أو على الرجال، أو فى الجماعة، و لكن بعد ضم هذا البعض ببعض الآخر الدالّ على عدم الوجوب بالإطلاق، أو بالتصريح فى هذه الموارد، لا تجد دليلا ظاهرا على الوجوب، كما أنّ بعض ما يستفاد منه أنّ أقل ما يجزى هو الاقامة أيضا لا يدلّ على الوجوب، لأنّ لفظ الإجزاء لا يفيد الوجوب، كما أنّ بعض ما يدلّ على عدم وجوب إعادتها، إذ انسى و صلّى، ثمّ بعد الفراغ تذكر بأنّه لا يأتى بها (قال لا يعيد

---

(۱)- أقول: كما قلت له مدّ ظلّه فى مجلس بحثه، لا نسلم ذلك، إذ ربما يتفق فى العبادات ما يكون موردا لابتلاء المسلمين و لم يكن

حكمه ضروريا، كما ترى فى باب التسبيحات الأربع فى الصّلاة، فإنّه مع الابتلاء به فى كل يوم و ليلة مرات، مع ذلك يكون الخلاف فى أنّ الواجب هو المرة أو ثلاث مرات، فبهذه الدعوى الآتى ادعيت فى المقام نقول بأنّ الواجب ليس إلّا مرة واحدة مثلا قال مد ظله: فرق بينها و بين الاذان، لأنّ التسبيحات حيث تقرأ إخفاتا، فلم يحرز وضعها من الصدر الأوّل إلى الآن.

قلت: و إن تقرأ إخفاتا، و لكن بعد عموم الابتلاء بها لا بد و أن يصير حدها من مرة أو ثلاث مرات ضروريا، لأنّ المسلمين يد بيد يسألون عن حده، و ما ورد من صاحب الشرع على صادعه افضل الصّلاة، فلا ملازمة بين شدة الابتلاء و بين وضوح أمره، نعم مع ذلك لا يبعد دعوى أنّ أمرا من الامور إذا لم يكن داعيا على إخفائه و كتمانه، إذا كان واجبا لم يبق خلاف فى وجوبه عند المسلمين، و ليصير وجوبه ضروريا. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۳۸

و لا يعود لمثلها) فقوله (لا يعود لمثلها) لا يدلّ على وجوبها، بل هذا التعبير يناسب مع الاستحباب أيضا فيقول يواظب حتّى لا يفوت منه مستحب، و كذلك بعض ما يستفاد منه جواز قطع الصّلاة، قبل الركوع أو مطلقا قبل إتمام الصّلاة إذا نسيتها، لأن يعيدها لا يدلّ على وجوبها، لأنّ قطع الصّلاة جوّز لأجل درك المستحب كما جوّز لأجل أمر دنيوى.

فعلى كل حال لا يجد المراجع إلى أخبار الباب وجوب الأذان و الاقامة، خصوصا بعد عدم القول بوجوب الأذان لا وجه للقول بوجوب الاقامة، لأنّ بابهما واحد، و هما نداء للصّلاة كما ترى فى بعض «۱» الروايات من اطلاق الأذان على الأذان و الاقامة، و هذا شاهد على كون بابهما واحدا كما أنّه لا وجه للتمسك بوجوب الاذان الّتى قال فى ذيلها (فانما الأذان سنة) «۲» بأنّ المراد من السنة هو فرض النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، فلا ينافى عدم وجوب إعادتها مع صورة النسيان، لوجوبه و عدم جواز تركه عمدا مثل ساير ما فرض النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، لأنّ الظاهر من السنة هو الاستحباب فلا بدّ من حمل السنة على الاستحباب، و إن رأيت من حمل السنة على فرض النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كان من باب الدليل، و إلّا فالظاهر من السنة الاستحباب.

[الحقّ استحباب الاذان و الاقامة]

هذا تمام الكلام فى هذه الجهة فعلى هذا الحق هو استحباب الأذان و الاقامة، غاية الأمر استحبابهما اكد بالنسبة إلى صلاة الغداة و المغرب، لدلالة بعض الروايات على ذلك، كما أنّهما يستحبان على النساء كما يستحبان على الرجال و إن كان بالنسبة إلى الرجال اكد، كما أنهما يستحبان فى الجماعة و الفرادى، و يظهر كل

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۲۹ من أبواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۲۹ من أبواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۳۹

ذلك لمن يراجع أخبار الباب بعد ضم بعضها مع بعض الآخر، فالقول بوجوبهما أو وجوب خصوص الآذان لا وجه له.

[فى ذكر بعض الجهات فى المسألة]

اشارة

إذا عرفت ذلك نتوجه عنان الكلام إلى جهات:

الجهة الاولى:

بعد ما عرفت من مشروعیة الأذان و الاقامة، و ورود الأخبار علی مطلوبیتهما، و الحث علیهما، و الثواب المترتب علیهما لا إشکال بمقتضی صراحة بعض الأخبار و ما نری فی الخارج عند المسلمین من مشروعیة الأذان و کذا الاقامة للصلوات الخمس، فی استحباب الأذان للصّلاة، بمعنی: أنّ من یرید الصّلاة فرادی أو جماعة یستحبّ أن یؤتی بالأذان للصّلاة.

إنّما الکلام فی أنّه هل یکون أذان اخر مشروعا و مستحبا فی الشرع غیر أذان الصّلاة، و هو الأذان الذی یسمونه (أذان الاعلام) أم لا؟

و بعبارة اخری تارة یکون الشخص عازما علی إتیان أحد صلوات الخمس فرادی، أو قوم یعزمون علی إتیان أحدها جماعة، فلا إشکال فی استحباب الأذان قبل الصّلاة.

و تارة لا یکون الشخص عازما علی إتیان الصّلاة، و لا یریدون صلاة الجماعة أصلا و لکن دخل وقت الظهر مثلا، أو المغرب، أو الصبح، فهل یکون أذان مشروعا لمجرد الاعلام بالوقت و إن لم یکن المؤذن بنفسه عازما لاتیان الصّلاة عقیب الأذان فرادی أو بالجماعة، أولا؟

اعلم أنّ ما نری من وضع تشریع الاذان نری انّه شرع للاعلام و النداء بالصّلاة لا لاعلام مجرد الوقت و ان لم تکن صلاة فی البین کما ان من یتأمل فی بعض فصول الأذان أیضا یری أنّ تشریعه یکون للنداء بالصّلاة، کما تری من (حیّ علی الصّلاة) أو (حیّ علی الفلاح) أو (حی علی خیر العمل) مضافا إلی ما نری من أنّ

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۴۰

العمل الخارجی فی الصدر الأوّل کان علی أن یؤذّن المؤذّن و یقیم الصّلاة فی أوقاتها، و لم یکن بناء علی إتیان الأذان لمجرد الاعلام بالوقت، و فوضع مشروعیته و العمل الخارجی فی الصدر الأوّل من زمن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کان علی إتیان الأذان قبل الفرائض إعلاما لاقامة الصّلاة کی یجتمعوا نحوها.

إذا عرفت ذلک تفهم أنّه لا دلیل علی استحباب أذان الاعلام، و بعد عدم الدلیل فالأصل عدم مشروعیته، و لا نجد فی أخبار الباب روایة تدلّ علی استحباب الأذان للاعلام، فارجع إلیها حتّی یظهر لک صدق ما ادعیاه، کما أنّه بعد ما نراجع کلمات الفقهاء لم نجد تعرضا لأذان الاعلام قبل المحقق رحمه اللّه و العلّامة رحمه اللّه، و لکن لهما کلام یمکن استظهار استحباب الأذان للاعلام منه، ثمّ بعد ذلک الشهید رحمه اللّه أنکر أذان الاعلام، فعلی هذا لیس فی البین وجه قوی علی استحباب الأذان للاعلام إلّا أن یقال بأنّ أدلة التسامح فی أدلة السنن تشمل فتوی الفقیه، و یقال: إنّ بعض الفقهاء أفتی علی استحبابه للاعلام، فیقال باستحبابه من هذا الباب، و إلّا فلم نجد فی روایات الباب ما یستظهر منه استحباب الأذان للاعلام.

الجهة الثانیة: فی فصول الأذان و الاقامة.

اشارة

اعلم أنّ فصول الأذان ثمانیة عشر علی المشهور عندنا عملا و فتوی «۱»، التکبیر فی أوّله أربع مرات، و الشهادتان مرتان مرتان و (حیّ علی الصّلاة) مرتان و (حیّ علی الفلاح) مرتان و (حیّ علی خیر العمل) مرتان و (اللّه أکبر) مرتان و (لا إله إلا اللّه) مرتان و قال الشّیخ فی الخلاف «۲»: و فی أصحابنا من قال: عشرون کلمة

---

(۱)- تذکرة الفقهاء، ج ۳، ص ۴۱.

(۲)- الخلاف، ج ۱، ص ۳۷۴.

(التکبیر) فی آخره أربع مرات.

[فی ذکر الاقوال فی الاذان و الاقامة]

و أمّا عند العامة، فبعضهم قال، بأنّ الأذان تسعة عشرة کلمة فی غیر صلاة الفجر، التکبیر أربع مرات و الشهادتان ثمان مرات مع الترجیع، و الدعاء إلی الصّلاة و إلی الفلاح مرتان مرتان، و التکبیر مرتان، و الشهادة بالتوحید مرة واحدة، و فی خصوص صلاة الفجر إحدی و عشرون کلمة التثویب مرتان، و هذا قول الشافعی.

و قال بعضهم و هو أبو حنیفة، بأنّ فصوله خمس عشرة کلمة بإلغاء الترجیع و التثویب، فیکون التکبیر أربع مرات، و الشهادتان کل واحد منهما مرتان فقط، و حی علی الصّلاة و حی علی الفلاح مرتان مرتان، و التکبیر مرتان و التهلیل مرة واحدة.

و قال بعضهم و هو قول مالک: یستحبّ الترجیع و التکبیر فی أوله مرتان فیکون سبع عشرة کلمة.

و قال بعضهم و هو قوله أبو یوسف: التکبیر مرتان و الترجیع لا یستحبّ فیه فیکون ثلاث عشرة کلمة.

و قال أحمد بن حنبل: إن یرجع فلا بأس و ان لم یرجع فلا بأس، و هذا حکاه أبو بکر بن المنذر.

إذا عرفت أنّ المشهور عندنا هو کون الأذان ثمانیة عشر کلمة نقول: بأنّ روایات الباب مختلفة، فمن بعضها «۱» یستفاد کون الأذان ثمانیة عشر کلمة.

---

(۱)- الخلاف، ج ۱، ص ۲۷۸؛ تذکرة الفقهاء، ج ۳، ص ۴۳.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۴۲

و أمّا الاقامة فقال الشیخ رحمه اللّه «۱» فی الخلاف: الاقامة سبعة عشر فصلا علی ترتیب فصول الأذان، و ینقض من التکبیرات فی أوّله تکبیرتان، و یزاد فیها بدلهما (قد قامت الصّلاة) مرتین بعد قول (حی علی خیر العمل) و ینقص أیضا من التهلیل مرة واحدة، و من أصحابنا من قال: إنّ الأذان عشرون فصلا قال: إنّ عددها اثنان و عشرون فصلا أثبت عدد فصول الأذان علی ما حکیناه، و زاد فیها (قد قامت الصّلاة) مرتین، و قال الشافعی «۲» الاقامة أحد عشر کلمة التکبیر مرتان، و الشهادتان مرتان، و الدعاء إلی الصّلاة و إلی الفلاح مرة مرة و الاقامة مرتان، و التکبیر مرة مرة، و قال فی القدیم الاقامة مرة مرة ذکره أبو حامد المروزی و الأوّل هو المشهور عندهم، و به قال الاوزاعی و أحمد بن حنبل، و إسحاق، و ابو ثور، و عروة بن الزبیر، و الحسن البصری، و قال ابو حنیفة و سفیان الثوری الاقامة مثنی مثنی مثل الأذان و یزاد فیها (قد قامت الصّلاة) مرتین فتکون الاقامة عنده أکثر فصولا من الأذان و هی سبع عشر کلمة، و قال مالک و داود: الاقامة عشر کلمات و لفظه الاقامة مرة واحدة.

إذا عرفت حال الأقوال فی الأذان و الاقامة عندنا و عندهم، فکما قلنا یکون لسان روایاتنا مختلفا، فمن بعضها یستفاد کون فصول الأذان ثمانیة عشر و الاقامة سبعة عشر مثل ما رواها إسماعیل الجعفی (قال: سمعت أبا جعفر علیه السّلام یقول الأذان و الاقامة خمسة و ثلثون حرفا، فعدّ ذلک بیده واحدا واحدا الأذان ثمانیة عشر حرفا، و الاقامة سبعة عشر حرفا). «۳»

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۱۹ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

(۲)- تذکرة الفقهاء، ج ۳، ص ۴۴.

(۳)- الروایة ۱ من الباب ۱۹ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۴۳

و هذه الروایة تدلّ علی کون الأذان ثمانیة عشر حرفا، و الاقامة سبعة عشر حرفا، و بعد معهودیة الأذان و الاقامة فی الخارج عند

الامامیة کما ترى الآن من کیفیتهما بحسب الفصول، تدلّ الروایة على أنّ الأذان عبارة عن ثمانیة عشر فصلا بهذه الکیفیة یعنی (اللّه أکبر) أربع مرات ثمّ (أشهد ألا إله إلّا اللّه) ثمّ (أشهد أنّ محمدا رسول اللّه) ثمّ (حیّ على الصّلاة) ثمّ (حیّ على الفلاح) ثمّ (حیّ على خیر العمل) ثمّ (اللّه أکبر) ثمّ (لا إله إلّا اللّه) کل ذلک تقول مرتین، فتکون فصوله ثمانیة عشر، و الاقامة اللّه أکبر و أشهد ألا إله إلّا اللّه و أشهد أنّ محمدا رسول اللّه و حیّ على الصّلاة و حیّ على الفلاح و حیّ على خیر العمل و قد قامت الصّلاة و اللّه أکبر کل ذلک مرتان و لا إله إلا اللّه مرة واحدة.

فهذه الروایة مع معهودیة الأذان و الاقامة بهذه الکیفیة المذکورة کما ترى من عمل الشیعة تدلّ على أنّ الأذان و الاقامة بهذه الکیفیة، و لیس فی الروایات روایة اخرى تکون بلسانها دالّا على کون الاقامة سبعة عشر فصلا بهذه الکیفیة المذکورة أعنی: حتّى بالنسبة إلى کون التهلیل فی آخره واحدا، و أمّا بالنسبة إلى الأذان ففی الروایات ما بیّن فیه فصوله بالنحو الّذی ذکرنا مثل الروایة ۶ من الباب المذکور، و ۹ من الباب المذکور.

و بعض الروایات یدلّ على غیر ما ذکرنا من کون فصول الأذان و الاقامة خمسة و ثلاثون حرفا، فعن بعضها یستفاد کون فصول الأذان ستة عشر حرفا مثل الروایة ۵ من الباب المذکور، و من بعضها یستفاد کون الأذان و الاقامة مثنى مثنى مثل الروایة ۴ من الباب المذکور، و لازم ذلک عدم کون فصول الاقامة سبعة عشر حرفا، بل لا بدّ و أن تکون فصولها شفعا لا وترا، و من بعضها یستفاد کون فصول الاقامة ثمانیة عشرة حرفا، مثل الروایة ۹ من الباب المذکور، لأنّ فیها بعد ذکر

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۴۴

فصول الأذان قال (و الاقامة کذلک) (و إن احتمل فیها بأنّ المراد من قوله و الاقامة کذلک کان من الراوی، و کان مراده انّه علیه السّلام حکى الاقامة کذلک أی: ذکر فصولها بعد ذکر فصول الأذان) و على کل حال یرى المراجع إلى أخبار الباب کون الروایات من حیث فصول الأذان و الاقامة مختلفة و متعارضة.

فإذا کان بینها التعارض فتارة نقول فی مقام التعارض بین الروایتین بما قاله المحقق الخراسانی رحمه اللّه أنّ الوظیفة هو التخییر بینهما، و أنّ الأخذ بالمرجحات یکون مستحبا لا واجبا، فیکون الشخص مخیرا بین الأخذ بما یدلّ على کون فصول الأذان و الاقامة خمسة و ثلاثون حرفا و بین الاخذ بما یخالفه.

و تارة نقول: بأنّ فی مقام التعارض لا بدّ من الأخذ بما فیه المرجح إن کان لأحدهما مرجح على الاخر، فلا إشکال فی أنّ الترجیح مع البعض الروایات الدالّة على أنّ فصول الأذان ثمانیة عشرة حرفا، و أنّ فصول الاقامة سبعة عشرة حرفا لکون الشهرة على طبقه فعلى هذا یکون هذا فصولهما «۱».

الجهة الثالثة: [فی ذکر بعض ما یقال باعتباره فی المؤذن]

اشارة

فی بعض ما یقال باعتباره وجودا، أو عدما فی المؤذن، أو فی الأذان و الاقامة و هو امور:

الامر الأوّل: (العقل)

و لا دلیل لاعتباره فی الأذان و الاقامة إلّا دعوى تسلّم

---

(۱)- أقول: یمکن أن یقال: إنّ العرف لا یرى التعارض بین الروایات، بل یحمل ما ذکر فیه فصول أحدها أقل من بعض روایات الاخر

أنّ فیه مرتبة من الفضل، و ما ذکر فیه فصول أحدهما أکثر علی أفضل الافراد، أو أنّ أقل ما یجزی فی الاستحباب أقلّ فصولا و الأفضل ما ذکر فیه بعض الفصول أکثر، فلا یری التعارض بینهما حتّی تصل النوبة إلی ما بیّن مد ظلّه، فتأمل.

(المقرّر).

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۴۵

اعتباره مثل ما نقل عن المدارک هذا: مذهب العلماء کافة «۱»، فبناء علی اعتباره لا یکتفی بأذان المجنون فی صلاة الجماعة.

الامر الثانی و الثالث: الاسلام و الایمان

، فلا یکتفی بأذان غیر المسلم، و لا غیر المؤمن، و لا علی اقامته، لدلالة الروایة ۱ من الباب ۲۶ من أبواب الأذان و الاقامة من الوسائل علی ذلک، و هی ما رواها عمار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: سئل عن الأذان هل یجوز أن یکون عن غیر عارف؟ قال: لا یستقیم الأذان، و لا یجوز أن یؤذّن به إلّا رجل مسلم عارف، فإنّ علم الأذان و اذّن به و لم یکن عارفا لم یجز أذانه و إقامته و لا یقتدی به.

و یستفاد منها اعتبار الاسلام فی إجزاء اذان المؤذن و اقامته، و إن یکون عارفا أی: مؤمنا عارفا بالولایة بناء علی کون المراد بالعارف هو العارف بالامامة، کما هو الظاهر من قوله (عارفا) و یستفاد منها أنّ أذان غیر المؤمن لا یکتفی به و إن أذن بنحو الّذی نؤذّن و نقیم، لأنّه قال علیه السّلام (فإن علم الأذان و أذّن به و لم یکن عارفا لم یجز أذانه و اقامته) و یستفاد منها أنّ الأذان یطلق علی الأعم من الأذان و الإقامة لأنّه قال علیه السّلام (فإن علم الأذان و أذّن به و لم یکن عارفا لم یجز أذانه و إقامته) فمع فرض أنّه قال إن أذّن قال (لم یجز أذانه و إقامته) فمن المعلوم أنّ قوله (و إن علم الأذان و أذّن به) هو الاعم من الأذان و الاقامة.

الامر الرابع: البلوغ

فهو غیر معتبر فی الأذان فیصح من الممیز لنفسه و یجزی به أیضا، أمّا صحته منه لدلالة الروایة ۱ من الباب ۳۲ من أبواب الأذان و الاقامة، و الروایة ۲ و ۳ من الباب المذکور علی ذلک، و أمّا اجتزاء أذانه لغیره فی الجماعة

---

(۱)- مدرک الاحکام، ج ۳، ۲۶۹.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۴۶

فلدلالة الروایة ۴ من الباب المذکور علیه، و هی ما رواها غیاث بن إبراهیم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: لا بأس بالغلام الّذی لا یبلغ الحلم أن یؤمّ القوم و أن یؤذّن) فبقرینة قوله (أن یؤمّ القوم) نفهم أنّ المراد کونه مؤذّنا للقوم فی جماعتهم (مضافا إلی دعوی عدم الخلاف فی المسألة من بعض).

الامر الخامس: هل یعتبر اتحاد المؤذّن مع المقیم أو لا یعتبر ذلک؟

بل یجوز أن یؤذّن للجماعة أحد و یقیم شخص اخر، و الحق عدم اعتبار الاتحاد، و یدلّ علی ذلک الروایة ۱ و ۳ و ۶ من الباب ۳۱ من أبواب الأذان و الاقامة من الوسائل.

الامر السادس: هل یعتبر استقبال القبلة حال الأذان و الاقامة أم لا؟

اعلم أنّه لیس فی أخبار الباب ما یدلّ علی اعتبار الاستقبال فی تمام حال الأذان و الاقامة، نعم یستفاد من الروایة ۷ من الباب ۱۳ و من

۱ و ۲ من الباب ۴۷ من أبواب الأذان و الاقامة من الوسائل اعتباره حال التشهّد من الأذان، و عدم اعتباره فی غیر حال یذکر التشهّد من الأذان، و کذلک تدلّ علی اعتبار الاستقبال حال خصوص التشهّد من الاقامة الروایة ۲ من الباب ۴۷ من أبواب الأذان و الاقامة من الوسائل، فهذه الروایة تدلّ علی اعتباره فی خصوص التشهّد من الأذان و الاقامة کلیهما و نتعرض إن شاء اللّه عند التکلم فی اعتبار عدم التکلم حالهما و عدمه أنّ دخل الاستقبال و القیام و الکلام ان کان دخیلا هل علی نحو الاستحباب أو علی النحو الشرطیة.

الامر السابع: هل یعتبر القیام حالهما أم لا؟

بمعنی أنّه یعتبر أن یکون المؤذّن حالهما قائما أم لا؟ و کذلک هل یعتبر الاستقرار أم لا؟

أمّا الأذان و إن تدلّ الروایة ۱۱ من الباب ۱۳ من أبواب الأذان و الاقامة علی اعتبار القیام فیه إلّا للراکب و المریض، و لکن بعد دلالة روایات اخری

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۴۷

المذکورة فی الباب المذکور علی عدمه، یقتضی الجمع بینهما الحمل علی استحباب القیام حاله، و کذا لا یعتبر فیه الاستقرار لدلالة بعض الروایات من الباب المذکور علی جواز إتیانه حال المشی، و من المعلوم أنّ مع المشی لا یمکن حفظ الاستقرار.

و أمّا الاقامة فمقتضی بعض الروایات الّتی جمعها صاحب الوسائل فی الباب المذکور، هو اعتبار القیام حالها، و عدم جواز إتیانها قاعدا، و لا ماشیا، و لکن خصوص الروایة ۹ من الباب المذکور تدلّ علی جواز إتیانها إذا کان ماشیا إلی الصّلاة، فهی تدلّ علی جواز إتیانها حال المشی لکن حال المشی إلی الصّلاة.

و لا تتوهم أنّ هذه الروایة مجملة الذیل لعدم إجمال فی ذیلها، لأنّ المعصوم علیه السّلام بعد ما قال کما فی الروایة بأنّه (إذا أقمت فأقم مترسلا فإنّک فی الصّلاة) تخیل أنّ جواز المشی حال الاقامة مناف مع کونه فی حالها فی الصّلاة، لأنّه إن کان فی الصّلاة لا یجوز له المشی، و لهذا قال (قلت له: قد سألتک اقیم و أنا ماش، قلت لی: نعم، فیجوز أن امشی إلی الصّلاة أو فی الصّلاة (کما فی نسخة التهذیب)، فقال علیه السّلام: نعم، و بیّن له نظیر، و هو أنّه إذا أردت الدخول فی الجماعة و تری أنّک إن لم تکبر فی موضعک لم تصل إلی رکوع الامام، یجوز لک أن تکبر و تمشی إلی أن تصل بالصف، و غرضه علیه السّلام رفع التنافی الّذی توهّم السائل.

و علی کل حال یستفاد من بعض الروایات اعتبار القیام و عدم جواز المشی حال الاقامة، و جواز المشی فی خصوص المشی إلی الصّلاة، و هل اعتبار القیام فیها یکون علی نحو الاستحباب أو الشرطیة بحیث لا تؤدی إلّا مع القیام، یأتی الکلام فیه فی ذیل التعرض لمانعیة الکلام و عدمه إن شاء اللّه.

الامر الثامن: هل یعتبر حالهما عدم الکلام أم لا؟

أمّا الأذان فلا یعتبر فیه عدم الکلام علی أن یکون الکلام مانعا من موانعه،

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۴۸

فإذا تکلم فی أثنائه بطل الأذان، نعم یستفاد من الروایة ۲ من الباب ۱۰ کراهة الکلام بین الأذان و الاقامة فی صلاة الغداة، و هذه الروایة أوّلا عبر فیها بلفظ (کره) القابل للحمل علی الکراهة، و ثانیا قال: بین الأذان و الاقامة، فهل المراد من بین الأذان و الاقامة هو کراهة التکلم فی خصوص ما إذا فرغ من الأذان، و لم یشرع فی الاقامة، أو المراد من بین الأذان و الاقامة یعنی من أوّل ما شرع فی الأذان إلی اخر الاقامة، لأنّه متی یکون مشغولا بذکر فصولهما یکون بین الأذان و الاقامة و ثالثا تدلّ علی کراهة الکلام بین الأذان و الإقامة فی خصوص صلاة الغداة، فلا یستفاد منها مع ضمها مع أخبار المرخصة إلّا کراهة الکلام بین الأذان و الاقامة فی خصوص

الصّلاة الغداة.

و كذلك لا مجال لتوهم استفادة مانعية الكلام فى الأذان من الرواية ۶ من الباب المذكور، و هى ما رواها سماعة قال: سألته عن المؤذّن أ يتكلّم و هو يؤذّن؟

قال: لا بأس حين يفرع عن أذانه.

وجه التوهّم هو أن ظاهرها تجويز الكلام حين يفرغ فمفهوم ذلك عدم الجواز قبل ذلك، و وجه الفساد أوّلا أن فى بعض النسخ (حتى) بدل (حين) و على ان يكون ما صدر (حتى) تكون الرواية على الخلاف أدلّ، لأنّ ظاهرها جواز الكلام حتّى يفرغ من الأذان، و ثانيا بعد دلالة بعض روايات اخرى على عدم البأس لا بدّ من حمل هذه الرواية على الكراهة.

و أمّا الإقامة فمقتضى بعض الروايات عدم جواز الكلام فيها قبل (قد قامت الصّلاة) و بعده لخصوص من يقيم، أو يكون هو قدر المتيقن مثل الرواية ۴ من الباب ۱۰ من أبواب الأذان و الاقامة من الوسائل، فإنّها تدلّ على عدم جواز الكلام فى الاقامة، و إطلاقها يقتضى عدم الجواز سواء كان قبل قد قامت الصّلاة) من الاقامة،

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۴۹

أو بعد ذلك، و مقتضى بعضها عدم جواز الكلام بعد ما قال (قد قامت الصّلاة) إمّا مختص بهذا الحال، أو أنّ قدر المتيقن منه هذا الحال، و هى الرواية ۳ من الباب المذكور، فإنّ المتيقن منه عدم جواز الكلام بعد قوله (قد قامت الصّلاة) لاحتمال كون المراد من قوله فيها (إذا أقمت الصّلاة) هو قول (قد قامت الصّلاة) و مثلها الرواية ۹ من الباب المذكور، و هاتان الروايتان تدلّان على عدم جواز الكلام على من يقيم.

و مقتضى بعضها عدم جواز الكلام بعد قول (قد قامت الصّلاة) لكون المتيقن منه هذه الصورة لسائر الناس ممّن يكون من أهل الجماعة إماما و مأموما، و يمكن دعوى شمول إطلاقه لنفس من يقيم أيضا، و هى الرواية ۱ و ۵ و ۷ من الباب المذكور.

و لو كنا و هذه الأخبار يمكن أن يقال: إنّ مقتضى الجمع بينها هو عدم جواز الكلام بعد (قد قامت الصّلاة) و لكن بعد دلالة الرواية ۱ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۳ من الباب المذكور على جواز الكلام حتّى بعد (قد قامت الصّلاة) و إطلاق الأخيرين يشمل لخصوص من يقيم و غيره من أهل الجماعة، فتكون النتيجة هى جواز الكلام فى الاقامة حتّى بعد (قد قامت الصّلاة) غاية الأمر يقال بكراهة الكلام فى أثنائها.

ثمّ إنّه يستفاد من الرواية ۱ و ۵ و ۷ من الباب المذكور هو عدم جواز الكلام (إما بنحو الكراهة أو التحريم الوضعى بعد ما اقيمت الصّلاة، و المراد كما قلنا لا يبعد أن يكون بعد (قد قامت الصّلاة) على أهل المسجد إلّا لتقديم إمام لعدم كون إمام معيّن لهم، فهل جواز الكلام مختص بصورة تقديم الامام، أو يجوز لغير ذلك ممّا يكون التكلم فيه مربوطا بأمر من امور الجماعة، فيجوز أن يقول أحد منهم استوا الصفوف.

لا يبعد أن يكون التكلم جائزا لمطلق ما يكون مربوطا بالجماعة، لأنّ العرف إذا عرض عليه يلغى الخصوصية أعنى: خصوصية تقديم الامام.

الامر التاسع: لا إشكال فى عدم اعتبار الطهارة فى الأذان

اشارة

لدلالة بعض

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۵۰

الروایات علی ذلک، فارجع الباب ۹ من أبواب الأذان و الاقامة من الوسائل، فإنّ روایات المذکورة فیها تدلّ علی عدم اعتبار الطهارة فی الأذان.

و أمّا الاقامة فتدلّ بعض الروایات علی اعتبار الطهارة فیها، فأرجع، إلی الباب المذکور، و لیس فی أخبارنا روایة تدلّ علی عدم اعتبارها فیها.

إذا عرفت ذلک فهل نقول جمودا علی ظواهر هذه الأخبار المذکورة فی الباب المذکور: علی اعتبارها فیها بحیث لا تصح إلّا معها بعد عدم کون الأمر بدخلها أمرا تکلیفیّا.

[کون الطهارة مستحبة فی الاقامة]

أو نقول: بأنّه بعد کون نفس الاقامة مستحبا، فمناسبة الحکم و الموضوع یقتضی کون الطهارة فیه مستحبا بمعنی: أنّ معها یحصل الکمال فیها کما و یؤید ذلک ما مرّ من عدم اشتراط القیام و غیره فیها.

لا یبعد أن یقال: بذلک و أنّ الطهارة مستحب فیها (کما ذهب إلیه المشهور)، و هل یمکن أن یقال فی وجه عدم کون الطهارة شرطا فیها بحیث لا یؤتی بها من أتی بها بلا طهارة: بأنّ میزان حکم المطلق علی المقید، کما قلنا فی محله، هو إثبات واحدة الملاک فی المطلق و المقید بمعنی: إنّه إذا ورد مطلق فیکون ظاهره کون تمام الموضوع لورود الحکم هو نفس الطبیعة بدون تخصصها و تقیدها بقید، مثلا إذا قال (اعتق قبة) فظاهره کون وجوب العتق واردا علی نفس طبیعة الرقبة بدون قید، فمرکب الحکم لیس إلّا طبیعة الرقبة.

ثمّ إذا ورد مقید مثلا قال (اعتق رقبة مؤمنة) فتارة یفرض عدم واحدة ملاک المطلق مع المقید، مثلا کان ملاک وجوب عتق المطلق أمرا و ملاک وجوب عتق المقید أمرا اخر، فلا تعارض بین المطلق و المقید، لأنّ دلیل المطلق یکون فی مقام بیان

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۵۱

حکم، و دلیل المقید یکون فی مقام بیان حکم اخر، و یکون مورد التعارض البدوی الذی نقول: بجمع العرفی و حمل المطلق علی المقید فیه، هو ما إذا انکشف واحدة الملاک فی المطلق و المقید، مثل ما إذا قال (إذا ظاهرت فاعتق رقبة) ثمّ قال (إذا ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة) فبعد ما یری العرف واحدة ملاکهما، بمعنی کون الحکم الوارد علی الموضوع مسببا عن سبب واحد، و هو الظهار فیری أنّ المطلوب لیس إلّا عتق واحد إمّا مطلق الرقبة أو خصوص المؤمنة منها، فحیث یری أقوائیة ظهور المقید فی إثبات القید من ظهور المطلق فی الاطلاق، یحکم بأخذ ما هو أقوی ظهورا، و یحمل المطلق علی المقید.

[حمل المطلق علی المقید فی صورة وحدة الملاک]

إذا عرفت ذلک نقول: إنّه قد عرفت کون مورد الحمل أعنی: حمل المطلق علی المقید ما إذا انکشف واحدة الملاک، و أمّا إذا لم ینکشف ذلک، فلا معنی لحمل المطلق علی المقیّد، یقال: بأنّ فی المستحبات لا یکشف واحدة الملاک بین المطلق و المقید، لاحتمال کون المقید واردا فی مقام بیان أفضل الافراد، لا فی مقام بیان کون المطلوب فی المطلق هو المقید، و لهذا یقال فی المقام: بأنّه بعد ما کانت إطلاقات الأولیة الواردة فی بیان إثبات أصل استحباب الأذان مطلقا من حیث شرط الطهارة و الاستقبال و غیرهما و إن فرض وجود دلیل خاص دالّ علی اعتبار شیء فیه وجودا أو عدما، و لکن لا یمکن حمل المطلقات علی خصوص ما إذا کانت الاقامة واجدة للشرائط، لعدم کشف واحدة الملاک، فیحمل الأدلة الدالّة علی اعتبار الشرط علی الاستحباب، و کون واجد الشرط

أفضل الأفراد، لا أنّه ليس للمطلق ملاك المحبوبية أصلا إلّا مع الواجد للخصوصية. «۱»

---

(۱)- أقول، كما قلت بحضرته مد ظله: لا يتم بالنظر هذا الوجه، لأنّ يقال فى المستحبات

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۵۲

ثمّ إنّه نقول تتميما للفائدة: بأنّه ربما يقع الخلط بين المطلبين، و هو أنّه تارة يقع الكلام فى أنّ الأوامر الصادرة على دخل وجود شىء فى شىء، أو دخل عدمه فى شىء، هل يقال: بأنّ ظاهر هذه الأوامر، أو النواهى هو المولوية و صرف حكم تكليفى، أو يكون ظاهرها إرشادا إلى دخل شىء وجودا أو عدما فى ترتب الاثر المقصود على الشىء الآخر، مثلا إذا قال (قم حال الصّلاة) أو (لا تقل: امين) بعد الفاتحة، فظاهر هذا الأمر و النهى هو الوجوب التكليفى المولوى و التحريم المولوى بحيث يكون على ترك هذا الواجب المولوى و على فعل هذا النهى المولوى، العقاب، أو ليس كذلك، بل الظاهر من الأوّل هو الإرشاد إلى دخل القيام شرطا أو شطرا فى الصّلاة، و من الثانى هو الارشاد إلى مانعية (امين) للصّلاة بمعنى أنّ المولى يكون فى مقام الارشاد على أنّ الاثر المقصود من الصّلاة الّذى امر بها لأجل تترتب هذا الاثر، لا يترتب إلّا مع تحقق القيام حالها، و عدم تحقق (امين) بعد الفاتحة من الصّلاة.

فإذا كان النزاع فى هذا الحيث، فإنّ قلنا: بأنّ الظاهر من نحو هذه الأوامر و النواهى هو الثانى، و أنّ لسانهما الشرطية، أو الجزئية، أو المانعية، فالادلة المثبتة لها

بعدم حمل المطلق على المقيد، لأنّه كما يستظهر فى بعض الواجبات واحدة الملاك بين مطلقه و مقيده من باب ظهور اللفظ مثل إذا ظاهرت فاعتق رقبة و إذا ظاهرت اعتق رقبة مؤمنة، مثلا كذلك يوجد فى المستحبات نحو هذه الالفاظ، و يستظهر منها واحدة الملاك، كما أنّ لسان بعض الأدلة الدالّة على اعتبار بعض الامور المذكورة فى الاقامة هكذا، فلا وجه لأنّ يقال بنحو الكلى: بالفرق بين الواجبات و المستحبات بحمل المطلقات فى الأوّل على المقيدات بخلاف الثانى، و قال مد ظله فى جوابى: بأنّا نقول بذلك فى المستحبات إذا لم يكشف واحدة الملاك).

(المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۵۳

لم تكن معارضة للاطلاق الأولية لنفس الاحكام المقيدة بهذه القيود، لأنّ ظاهر الاطلاقات الحكم على موضوعات و ظاهر هذه الأدلة بناء على كونها فى مقام بيان دخل شىء أو اشياء وجودا، أو عدما فيها ليس إلّا إثبات دخلها فيها، فلا تعارض بينهما، و لأجل ذلك لو دلّ دليل على دخل عدم شىء، و استظهرنا المانعية على هذا فى هذا الدليل، ففساد هذا الشىء على فرض وجود المانع فيه واضح.

و لذا قلنا فى الأصول، عند التعرض لمسألة النهى فى العبادات و المعاملات:

بأنّه ينبغى تفكيك نحوة ورود النهى على العبادة أو المعاملة، فتارة يرد النهى على عبادة أو على معاملة فى صورة وجود أمر مثلا قال (لا تصلّ فى المكان المغصوب) أو (لا تبع وقت النداء) و نقول: بأنّ ظاهر هذين النهيين هو الارشاد على عدم حصول الأثر المقصود على العبادة و المعاملة مع كونها فى المكان المغصوب أو كون البيع وقت النداء، بمعنى مانعيتهما لهما، فلا إشكال فى الفساد، سواء كان النهى بالعبادة أو بالمعاملة، و لا حاجة على فرض كون النهى إرشادا إلى المانعية من إثبات أنّ النهى فى العبادة أو المعاملة يقتضى الفساد أم لا، و السر فى ذلك ما قلنا: من أنّ بعد كون ظاهر النهى للارشاد بعدم ترتب الاثر مع وجود هذا الشىء، فالعبادة و كذا المعاملة تصير فاسدة بوجود هذا المانع.

و تارة لم نقل بذلك، و نقول: بأنّ ظاهر هذه النواهى هو المولوية، فيأتى النزاع فى أن النهى يقتضى الفساد أم لا فى هذا المقام، لأنّه على هذا يقع الكلام فى أنّه بعد كون النهى نهيا مولويا، فهل يلازم النهى فساد العمل عباديا كان أو معامليا أم لا.

و لهذا قلنا فی الاصول: بأنّ النزاع علی الثانی عقلیا لأنّ النزاع یکون فی أنّ الملازمة تکون بین النهی و بین فساد المنهی عنه إن کان المنهی عنه عبادة أو معاملة

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۵۴

أم لا، و لکن علی الأوّل یکون النزاع لفظیا، لأنّها تبحث من أنّ الظاهر من أمثال هذه النواهی هو الارشاد أو المولویة.

[فی ما اذا کان الاوامر و النواهی ارشادیة لا یکون بینهما تعارض]

فظهر لک مما مرّ أنّه علی تقدیر کون ظاهر هذه الأوامر و النواهی إرشادا علی دخل هذه الامور فی المأمور به وجود أو عدما، لم یکن بینهما التعارض أعنی: بین الادلة المثبتة لأصل الاحکام، و بین الأدلة المثبتة لدخل بعض الامور فی هذه الاحکام، و لا تصل النوبة علی هذا بحمل المطلق علی المقید.

و أمّا إن قلنا: بأنّ الظاهر من أمثال هذه الاوامر و النواهی هو المولویة لا الارشاد مثلا قال (صل) ثمّ قال (صل مع الطهارة) أو (لا تضحک فی الصّلاة) فبعد کون الظاهر من المطلق و هو (صل) هو کون الطبیعة تمام الموضوع فی الحکم بدون قید، و ظاهرهما دخل خصوصیة وجودا أو عدما فی الطبیعة، فیری التعارض بینهما بالنظر البدوی، ففی هذا المقام إذا انکشف واحدة الملاک یحمل المطلق علی المقید بنظر العرف، و تکون النتیجة وجوب إتیان الصّلاة مع الطهارة بدون أن تضحک فیها.

فظهر لک ممّا مرّ أنّ فی الحیث الأوّل لا یکون تعارض أصلا حتّی تصل النوبة إلی حمل المطلق علی القید مع واحدة الملاک، و یکون مورد الحمل هو الحیث الثانی، فلا تختلط بین الحیثین.

إذا عرفت هذا فهل نقول فی المقام: بأنّ الظاهر من اعتبار بعض الامور فی الاقامة هو الارشاد إلی دخل هذه الامور وجودا أو عدما فیها فی الاثر المترقب من الاقامة أم لا؟

اعلم أن بعض الموارد کان الدلیل علی دخل شیء فیها، و لکن إذا کان نص اخر علی عدم دخله فیها، نحکم باستحباب ذلک فیها، لأنّ ذلک مقتضی الجمع بین

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۵۵

دلیل المثبت و دلیل النافی، مثل الکلام مثلا.

و أمّا فی خصوص الطهارة فإنّ کنا نحن و الاطلاقات الأوّلیة الدالّة علی إثبات أصل الاقامة، و هذه النصوص الدالّة علی اعتبار الطهارة فیها، نقول: بأنّ الظاهر منها هو الارشاد علی أنّ الطهارة دخیلة فی الأثر المترقب من الاقامة فتکون النتیجة شرطیتها فیها، و لکن کما قلنا سابقا فی طی کلماتنا بأنّ مناسبة الحکم و الموضوع یقتضی استحباب ذلک فیها، مع أنّ المشهور بین القدماء هو الاستحباب، مضافا إلی أنّ الطهارة إن کانت معتبرة فیها مع کثرة الابتلاء بذلک لصار شایعا بین المسلمین، فمن عدم تسلم ذلک عندهم، بل تسلم خلافه، نکشف عدم دخلها فیها بنحو الشرطیة بحیث لو لم یکن المقیم طاهرا عند الاقامة تصیر إقامته باطلة، نعم ذلک مثل سایر الشرائط، شرط کما لها کما أنّ بعض الامور المتقدمة یکون عدمه شرط کما لها.

إذا عرفت ذلک لو فرض بأنّا قلنا بدخل الطهارة فیهما، أو غیرها ممّا تقدم، فهل نقول: باعتبار کل ما یعتبر فی الصّلاة فیها و ان لم یکن مورد النص بالخصوص، أم لا؟ مثلا- إن قلنا فی الصّلاة: بأنّ الانحراف عن القبلة بوجه لا یصل إلی الیمین و الشمال عمدا مفسد للصّلاة، فنقول: بأنّ ذلک یفسد الاقامة أم لا.

ما یمکن أن یقال فی وجه اعتبار ذلک فیها، هو ما یستفاد من بعض روایات الباب من أنّ المقیم فی حال الاقامة فی الصّلاة فیقال: إنّ بعد ما یکون الشخص فی هذا الحال فی الصّلاة و لو بنحو من العنایة، من باب کونه متهیئا للصّلاة فکانه فی الصّلاة، فیقال: إنّ ما یعتبر

فیها یعتبر فیها، و لکن استظهار ذلک من الأخبار الواردة مشکل، فیکون اعتبار ما یعتبر فی الصّلاة فیه بلا دلیل، هذا تمام الکلام فی

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۵۶

هذه الجهة. «۱»

الامر العاشر: هل یعتبر فی الأذان و الاقامة قصد القربة أم لا؟

(اعلم أنّ ترتب الثواب علی العمل موقوف علی قصد التقرب، لأنّ الثواب متفرع علی کون العمل للّه، و لسنا نحن فی هذا المقام) و الغرض هو أنّهما من العبادات بحیث لا یسقط الأمر المتعلّق بهما إلّا إذا اتی بهما بعنوان التقرب، أو لا یکونان من العبادات، فیحصل و یسقط الأمر المتعلّق بهما بنفس وجودهما فی الخارج مع سائر الشرائط المعتبرة فیهما و إن لم یقصد بهما اللّه تعالی، لا دلیل فی المقام علی دخل هذا الشرط.

الجهة الرابعة: فی بعض الموارد الّتی قیل بسقوط الأذان فیه.

الأول:

اذان العصر فی یوم العرفة لمن کان بعرفات.

الثانی:

أذان العشاء فی المزدلفة لمن کان فیها.

الثالث:

أذان العصر فی یوم الجمعة.

---

(۱)- أقول: إنّ ما أفاده مدّ ظلّه- من أنّ کل مورد یکون الأمر الصادر إرشادا إلی دخل أمر وجودا أو عدما فی أمر اخر، لا یکون بین دلیل الدالّ علی إثبات الشرط أو المانع و بین دلیل المثبت لأصل الحکم المشروط أو المقید تعارض، فعلی هذا لا نحتاج فی رفع التعارض إلی حمل المطلق علی المقید- عندی محل تأمّل، لأنّه و لو فرض کون ظاهر مثل هذه الأوامر أو النواهی هو الارشاد إلی أنّ الأثر المترقب من المطلوبات المطلقة لا یترتب إلّا مع وجود هذه الامور أو عدمها، و لکن إطلاق الأوامر الصادرة، بدون ذکر دخل أمر من هذه الامور فیها، یقتضی کون المطلوب فیها هو نفس الطبیعة بدون اشتراط مطلوبیتها بأحد هذه الامور، فقهرا یعارض إطلاقها مع ظاهر هذه الأوامر الظاهرة فی الاشتراط، لأنّ للازم من الاشتراط هو عدم کون المطلوب نفس الطبیعة بدون وجود هذا الشرط أو عدم هذا المانع، فیقع التعارض بینهما، و لا بدّ فی مقام رفع التعارض من حمل المطلق علی المقید، فتأمل. (المقرّر).

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۵۷

الرابع:

فی مطلق موارد الجمع بین الظهر و العصر، و المغرب و العشاء فیسقط أذان العصر و العشاء.

الخامس:

فی خصوص من علیه قضاء فوائت، فیکفی أذان للأوّل منها، و یأتی بما بعد الأوّل باقامة، و یسقط الأذان ممّا بعد.

السادس:

المسلوس و المستحاضة فیسقط عنهما الأذان للعصر و العشاء تجمعهما مع الظهر و المغرب.

أمّا الأوّل و الثانی- أعنی: سقوط أذان العصر و العشاء لمن کان بعرفات و مزدلفة- فتدل علی الحکم فیهما ما رواها عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:

السنة فی الأذان یوم عرفة أن یؤذّن و یقیم للظهر، ثمّ یصلّی، ثمّ یقوم فیقیم للعصر بغیر أذان «۱»، و کذلک فی المغرب و العشاء بمزدلفة، و مرسلة الصّدوق.

[فی ذکر الروایات الدالة علی سقوط الاذان فی بعض الموارد]

و یدلّ علی الحکم فی خصوص مزدلفة بعض روایات أخر.

منها ما رواها سماعة (قال: سألته عن الجمع بین المغرب و العشاء الآخرة بجمع فقال: لا تصلّهما حتّی تنتهی إلی جمع و إن مضی من اللیل ما مضی، فإنّ رسول اللّه جمعهما بأذان واحد و إقامتین کما جمع بین الظهر و العصر بعرفات). «۲»

و منها ما رواها الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: قال: لا تصلّ المغرب تأتی جمعا، فصلّ بها المغرب و العشاء الآخرة بأذان و إقامتین الحدیث). «۳»

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۳۶ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۲ من الباب ۵ من ابواب الوقوف بالمشعر من الوسائل.

(۳)- الروایة ۱ من الباب ۶ من ابواب الوقوف بالمشعر من الوسائل.

و منها ما رواها منصور بن حازم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: صلاة المغرب و العشاء بجمع بأذان واحد و إقامتین، و لا تصلّ بینهما شیئا، و قال: هکذا صلّی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم). «۱»

و منها الروایة ۶ من الباب المذکور، و هی مرسلة الصدوق رحمه اللّه.

[سقوط الاذان فی عرفات و المشعر رخصة]

فیستفاد من هذه الروایات سقوط أذان العصر فی عرفة و العشاء فی مزدلفة، و هذا فی الجملة لا إشکال فیه، إنّما الکلام فی أنّ السقوط یکون علی وجه الرخصة، أو یکون علی وجه العزیمة فی صلاة العصر بعرفة و العشاء بمزدلفة.

قد یقال: بکون سقوط الأذان فیهما علی وجه العزیمة تمسکا بظاهر الروایات، و لکن لا یبعد کون السقوط علی وجه الرخصة.

أمّا فی العرفات فلأنّه بعد ما نری فی بعض الروایات مثل روایة معاویة بن عمار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: إنّما تعجّل الصّلاة و تجمع بینهما لتفرغ نفسک للدعاء، فإنّه یوم دعاء و مسئلة الخ). «۲»

من أنّ وجه الجمع بين الصلاتين، و كون سقوط الأذان من باب أن يجمع بين الصلاتين، هو إفراغ النفس للدعاء، و بعد عدم كون إفراغ النفس للدعاء واجبا، نفهم عدم كون الجمع واجبا، و عدم كون سقوط الأذان بنحو العزيمة، فمع ذكر هذه العلة أو الحكمة- أى: إفراغ النفس للدعاء- يوهن ظهور الرواية فى كون السقوط على نحو العزيمة.

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۶ من ابواب الوقوف بالمشعر من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۱۴ من ابواب احرام الحج و الوقوف بعرفة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۵۹

و أمّا فى المزدلفة فنقول أيضا بنحو الاختصار: بأنّ السقوط ليس على وجه العزيمة، لأنّه بعد ما ترى فى بعض الروايات الواردة فى المسألة المتقدم ذكرها من أنّ فى المزدلفة يجمع بين المغرب و العشاء بأذان، و عدم كون الجمع فيها واجبا، و لا نقول بوجوب الجمع بين المغرب و العشاء فيها، فكذلك لا يمكن أن يقال: بكون سقوط الأذان فيها على نحو العزيمة.

أمّا الرواية الاولى فليس فيها إلّا نقل فعل رسول اللّه من الجمع بأذان واحد فى المزدلفة كما فعل فى العرفات، فبعد عدم كون السقوط فى العرفات على وجه العزيمة فكذلك فى المزدلفة، خصوصا لا يكشف من نقل الفعل العزيمة و لا الرخصة، لأنّ فعله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم غير مناف مع كل من العزيمة و الرجعة.

و أمّا الرواية الثانية و ان كان فى حدّ ذاتها لها ظهور فى العزيمة، و لكن بعد ضمها مع الرواية الثالثة- و هى رواية منصور بن حازم الّتى قال فيها (صلاة المغرب و العشاء بجمع بأذان واحد و إقامتين، و لا تصلّ بينهما شيئا) الدالّة على حكمين:

سقوط الأذان و عدم جواز التطوع بينهما فى المزدلفة، و الحال أنّه يجوز التفريق بين الصلاتين فيها، و يجوز التطوع بينهما كما يدلّ عليه رواية أبان بن تغلب المذكور فى الوسائل فى الباب ۳۴ من الأوقات- يوهن ظهور الرواية فى كون سقوط الأذان عزيمة- و لأجلها يوهن ظهور الرواية الثانية فى كون السقوط على نحو العزيمة، مضافا إلى أنّ فى الرواية الثانية التصريح بعدم جواز الصّلاة حتّى تأتى جمعا، فإذا بلغ الجمع يصلّيهما بأذان، واحد فإن لم يكن التأخير واجبا لم يبق ظهور للحكم التابع له، و هو سقوط الأذان، و كونه على نحو العزيمة.

[فى ذكر اشكال و دفعه]

نعم هنا إشكال، و هو أنّه ان كان السقوط فى الموردين، أو فى غيرهما من

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۶۰

الموارد المذكورة رخصة، لا عزيمة، فمعنى ذلك كون الأذان مستحبا لاطلاقات الاولية الدالّة على استحبابه قبل كل فريضة من الفرائض اليومية، و معنى كون المكلف مرخصا فى تركه فى موارد السقوط كون تركه راجحا، لاستفادة استحباب تركه أقلا فى موارد السقوط، فإنّ كان فعله ارجح فلا معنى لكون السقوط أفضل، و ان كان تركه أفضل فلا معنى لكون فعله أفضل فى هذا الحال.

فمقتضى اطلاقات الأوّلية كون الصّلاة مع الأذان أفضل حتّى فى هذا المورد، و مقتضى الدليل الدالّ على السقوط كون الصّلاة بلا أذان أفضل فيكون بينهما التنافى و كيف يقال: بكون الفعل و الترك كلاهما مستحبا، و بعبارة اخرى إن كان الدعاء يوم عرفة أهم بحيث يوجب سقوط الأمر بالمهم و هو الأذان، فاتيان الأذان يكون بلا أمر و هو تشريع محرّم.

و أمّا دفعه فهو أن يقال: ربما يكون شىء فى حدّ ذاته مطلوبا و لذا صار مستحبا، و لكن ربما يتفق من باب الاتفاق أنّ إتيان فعل فى وقت تكون مصلحته أقوى له، ثمّ إنّه يقع بينهما التزاحم فى هذا الوقت، فالعقل يرى أنّ لكل منهما مصلحة فى حدّ ذاته، و لكن حيث يرى أن مصلحة أحدهما اقوى، يرى حفظه أقوى، فيصير ترك المهم لأجل حفظ الأهم مطلوبا، و هذا غير مناف مع مطلوبية المهم، فلا

ينافى مطلوبيـة الأذان فى حدّ ذاته مع كون تركه أيضا مطلوبا لأجل جهة طارية و هو حفظ أمر أهم و هو إفراغ النفس للدعاء، فلا مانع من كون السقوط فى الموردين، أو فى غيرهما على وجه الرخصة لما قلنا، و هذا واضح.

أمّـا الثـالث، و هو أذان العصـر فى يوم الجمعـة، فلاـ دليل عليها بالخصوص، و لـذا ذكر الشّـيخ رحمه اللّه بعنوان الـدليل لهـذه المسألة الرواية الّتى رواها عمر بن أذينة عن رهط

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۶۱

منهم الفضيل و زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام (أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم جمع بين الظهر و العصر بأذان و إقامتين، و جمع بين المغرب و العشاء بأذان واحد و إقامتين). «۱»

و هى كما ترى غير متعرضة لخصوص سقوط الأذان فى عصر يوم الجمعة.

و أمّـا مـا رواه حفص بن غياث (و هى هـذه: حفص بن غياث عن جعفر بن محمـد عن ابيه عليه السّـلام قال: الأذان الثالث يوم الجمعة بدعة) «۲» فإنّ كان المراد من الأذان الثالث هو الأذان العصـر، بأن يكون الأذان الأوّل أذان الصـبح، و الثانى أذان الظهر، و الثالث أذان العصر، فيستفاد من هذه الرواية عدم مشروعية الأذان لصلاة العصر فى يوم الجمعة.

و أمّا إن كان نظر الامام عليه السّـلام بالأذان الثالث هو الأذان الثانى الّـذى نسب أنّه من جملـة ما بـدعه عثمان عليه اللعنـة و بـدعه لأنّ يجتمع النـاس يوم الجمعـة بعـد مـا اذّن لها أوّلا فيكون المراد من الأذان الثالث، الّـذى يكون بدعـة، هو الأذان الثانى المجعول لصـلاة الجمعـة من قبل عثمان عليه اللعنـة، فأذان الأوّل أذان الصـبح و أذان الثانى أذان صـلاة الجمعـة و أذان الثالث أذان الّـذى بـدعه عثمان لصلاة الجمعة، فلا دلالة للرواية على كون أذان صلاة عصر الجمعة بدعة، فالرواية مجملة.

[المشهور سقوط اذان العصر يوم الجمعة]

نعم حيث إنّ المشـهور سـقوط أذان صـلاة العصـر فى يوم الجمعـة، و أفتوا به فى الكتاب المعـدة لنقل فتاوى المتلقاة عن الائمة عليهم السّلام، فيكشف ذلك عن وجود دليل معتبر عندهم، فلا يبعد سقوط الأذان فى هذا المورد.

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۳۶ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۴۹ من ابواب صلاة الجمعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۶۲

و أمّـا الرابع، و هو فى كـل مورد يجمع بين الظهر و العصـر، و بين المغرب و العشـاء فهـل يسـقط فيه الأـذان أم لاـ وجهـان: وجه عـدم السـقوط هو أنّ روية عمر بن أذينة المتقدمة فى طى التكلم عن سقوط الأذان فى عصر يوم الجمعة، لا تدلّ إلّا على أصل جواز الجمع بين الصـلاتين فى الجملـة، و لا إطلاق لها من هذا الحيث يعنى: حيث سـقوط الأذان، بل تكون الرواية ناظرة إلى دفع توهّم عدم جواز الجمع بين الصـلاتين، كما توهمه بعض العامة، و لم يعتنوا بما رواه عبد اللّه بن عباس عن رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم على أنّه صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم جمع بين الصـلاتين بـأذان و اقامتين (أو أن يقال: بأنّ الروايـة ناظر إلى سـقوط الأذان فى مقام الجمع، لكن لا الجمع المتعارف عند الامامية من إتيان صـلاة المتأخر عقيب المتقدم بلا تفريق و فصل بينهما، بل الجمع المتعارف عند العامة، و هو إتيان صـلاة فى وقت صـلاة اخرى، مثلا بناء على مذهبهم من عدم دخول وقت العصـر قبل صـيرورة الظل مثل الشاخص، لو أتى بالعصر، فهذا معنى الجمع بين الظهر و العصر و لو فعل هكذا يسقط أذان العصر).

وجه السقوط هو أن المتكلّم لا يتكلم بكلام إلّا للغرض، فإن كان نظر الامام عليه السّلام إلى بيان ذكر فعل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم من الجمع بين الصـلاتين فقط، فلا فائدة فى ذكر قوله (بأذان و إقامتين)، فمن ذلك نكشف أنّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم

جمع بین الصلاتین بأذان و إقامتین و أخبر علیه السّلام بذلک بقول مطلق، فلا یبعد السقوط فی مورد الجمع (و أمّا احتمال کون النظر إلی الجمع المتعارف عند العامة فلا وجه له، لأنّ المراد من الجمع فی روایاتنا هو الجمع المتعارف عندنا، کما ینادی بذلک بعض النصوص).

[دلّت روایة زرارة علی سقوط الاذان من القاضی]

و أمّا الخامس- أعنی من کان علیه فوائت و أراد أن یأتی بها- فإذا أراد الشروع یؤذّن باذان و یقیم فیأتی بالصّلاة الاولی، ثمّ یأتی بها بعدها من الصلوات

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۶۳

باقامة فقط، و یسقط الأذان عما بعدها، و یدلّ علی ذلک الروایة الّتی رواها زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام فی حدیث (قال: إذا کان علیک قضاء صلوات فابدأ بأوّلهنّ فأذّن لها و أقم ثمّ صلّها، ثمّ صل ما بعدها باقامة إقامة لکل صلاة). «۱»

(و أمّا ما رواها موسی بن عیسی قال: کتبت إلیه: رجل تجب علیه إعادة الصّلاة، أ یعیدها بأذان و إقامة؟ فکتب علیه السّلام یعیدها باقامة) «۲» فإنّ کانت الاعادة فیها تشمل القضاء، فهی تدلّ علی السقوط حتّی من أوّل صلاة یأتی بها قضاء و إن کان المراد خصوص الاعادة فی الوقت فغیر مربوط بما نحن فیه، بل تدلّ علی سقوط الأذان إذا أراد الشخص إعادة صلاته.

[فی کل مورد یجمع بین الظهر و العصر و المغرب و العشاء وجهان لسقوط الاذان و عدمه]

و امّا السادس: المسلوس و المستحاضة فیسقط عنهما أذان العصر و العشاء إذا جمعا مع الظهر و المغرب.

أمّا المسلوس فیدل علیه الروایة الّتی رواها حریز عن عبد اللّه عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (أنّه قال إذا کان الرجل یقطر منه البول و الدم إذا کان حین الصّلاة أخذ کیسا و جعل فیه قطنا، ثمّ علقه علیه و أدخل ذکره فیه، ثمّ صلّی یجمع بین صلاتین الظهر و العصر یؤخر الظهر و یعجل العصر بأذان و إقامتین، و یؤخر المغرب و یعجل العشاء بأذان و إقامتین و یفعل ذلک فی الصبح). «۳»

أمّا المستحاضة فلم أجد دلیلا بالخصوص لهذا الحکم، و لکن بعد سقوط الأذان فی موارد الجمع، فالمورد من صغریاته، فافهم.

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۳۷ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۲ من الباب ۳۷ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

(۳)- الروایة ۱ من الباب ۱۹ من ابواب و اقض الوضوء من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۶۴

الجهة الخامسة: فی بعض الموارد الّتی قیل بسقوط الأذان و الاقامة فیه:

المورد الأول:

اشارة

کما قال «۱» فی الشرائع (لو صلّی الامام جماعة و جاء آخرون لم یؤذّنوا و لم یقیموا علی کراهیة ما دامت الاولی لم تتفرق، فإنّ

تفرقت صفوفهم أذّن الآخرون و أقاموا) و هذا الحكم فی الجملة لیس محل الكلام عند الفقهاء رضوان اللّه علیهم، و إنّما الكلام فی بعض خصوصیاته، فنذكر أخبار الباب أوّلا، ثمّ نتكلم فی بعض الخصوصیات إنشاء اللّه، فنقول:

منها ما رواها أبو بصیر (فقال: سألته عن الرجل ینتهی إلی الامام حین یسلّم، فقال: لیس علیه أن یعید الأذان، فلیدخل معهم فی أذانهم، فإنّ وجدهم قد تفرقوا أعاد الأذان). «۲»

منها ما رواها أبو بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: قلت له: الرجل یدخل المسجد و قد صلّی القوم أ یؤذن و یقیم؟ قال: إن كان دخل و لم یتفرق الصف صلّی بأذانهم و إقامتهم، و إن كان تفرق الصف أذّن و أقام). «۳»

منها ما رواها زید بن علی عن آبائه عن علی علیه السّلام (قال: دخل رجلان المسجد و قد صلّی الناس، فقال لهما علی علیه السّلام: إن شئتما فلیؤم أحد كما صاحبه، و لا یؤذّن و لا یقیم). «۴»

منها ما رواها السكونی عن جعفر عن أبیه عن علی علیه السّلام (أنّه كان یقول: إذا

---

(۱)- جواهر جلد ۹ صفحه ۴۱.

(۲)- الروایة ۱ من الباب ۲۵ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

(۳)- الروایة ۲ من الباب ۲۵ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

(۴)- الروایة ۳ من الباب ۲۵ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

دخل رجل المسجد و قد صلّی أهله فلا یؤذنّ و لا یقیمنّ و لا یتطوع حتّی یبدأ بصلوة الفریضة، و لا یخرج منه إلی غیره حتّی یصلّی فیه). «۱»

منها ما رواها أبو علی (قال: كنا عند أبی عبد اللّه علیه السّلام فأتاه رجل فقال:

جعلت فداك صلّینا فی المسجد الفجر فانصرف بعضنا و جلس بعض فی التسبیح، فدخل علینا رجل المسجد، فأذّن فمنعناه و دفعناه عن ذلك، فقال أبو عبد اللّه علیه السّلام:

أحسنت ادفعه عن ذلك و امنعه أشدّ المنع، فقلت: فإنّ دخلوا فأرادوا أن یصلّوا فیه جماعة؟ قال: یقومون فی ناحیة المسجد و لا یبدو بهم إمام الحدیث).

و منها ما رواها معاویة بن شریح عن أبی عبد اللّه علیه السّلام أنّه (قال: إذا جاء الرجل مبادرا و الامام راكع أجزأه تكبیرة واحدة (إلی أن قال) و من أدركه و قد رفع رأسه من السجدة الاخیرة و هو فی التشهد، فقد أدرك الجماعة، و لیس علیه أذان و لا إقامة، و من أدركه و قد سلم فعلیه الأذان و الاقامة). «۲»

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الكلام یقع فی صورتین:

الصورة الاولی:

فیمن یرد جماعة و یرید الاقتداء بامامهم.

الصورة الثانیة:

فیمن یرد و یرید إقامة جماعة اخری.

[فی ذکر الملاکین فی البین]

اشارة

قد یقال: بأنّه بعد کون الکلام فی الصورتین نکشف وجود ملاکین فی البین:

الملاک الأول:

أنّ الشارع لاحظ جانب من یرید دخول الجماعة و الدخول معهم، فأسقط عنه الأذان و الإقامة، و کان هذا رعایة لجانبه حیث إنّه کما یسقطان

---

(۱)- الروایة ۴ من الباب ۲۵ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۲ من الباب ۶۵ من ابواب الجماعة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۶۶

عن المأمومین، و أذان الإمام و إقامته کاف و مسقط عنهم، کذلک جعل الشارع، رعایة لمن یدخل و یرید الاقتداء بامامهم، هذا الحکم أعنی: سقوطها عنه، و جعل حاله حال سایر المأمومین فی هذا الحیث الملاک.

الملاک الثانی:

اشارة

هو أن الشارع جعل لمن یدخل فی جماعة و یرید إقامة جماعة مستقلة لا الدخول معهم، سقوط الأذان و الاقامة عنه، لکن لیس السقوط فی هذه الصورة رعایة لجانبه، بل لرعایة جانب أهل الجماعة السابقة حتّی لا یردوهن بهم.

و یقال بأنّ الملاک الأوّل یستفاد من الروایات المتقدمة غیر روایة أبی علی و روایة زید، و یستفاد الملاک الثانی من روایة زید و روایة أبی علی لأنّ المستفاد منهما هو أنّه فی فرض إرادة جماعة مستقلة سقط الأذان و الاقامة.

و علی هذین الملاکین تختلف الخصوصیات، فیقال: أمّا فی الصورة الاولی فلا یعتبر فی سقوطهما اتحاد صلاة الوارد مع صلاة إمام الجماعة، فلو کانت صلاة أحدهما اداء و الآخر قضاء (یسقطان أیضا لوجود الملاک المتقدم، و کذلک لا یعتبر اتحاد مکانهما، بل یکفی صدق کون الوارد أحد أفراد هذه الجماعة عرفا لوجود الملاک المتقدم، و کذلک لا فرق فی السقوط بین کون مکان صلاة الجماعة الوارد علیها هو المسجد أو غیره و ان ذکر فی بعض الروایات المتقدمة المسجد، لکن الملاک یعم المسجد و غیره.

و أمّا صحة صلاة الجماعة الاولی و غرضهم صحة صلاة الامام، فنقول: أمّا صحّة صلاته عند الوارد فغیر معتبر، بل یکفی صحتها عنده و عند المأمومین، فیشترط کون الجماعة الاولی صحیحة ظاهرا.

و امّا اشتراط کون السقوط فی مورد أهل جماعة أذّنوا و أقاموا لجماعتهم،

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۶۷

فهو ما لا إشکال فیه للتصریح فی روایة أبی بصیر المتقدمة (صلّی بأذانهم و إقامتهم) فهذه الفقرة دلیل علی کون السقوط فی مورد

کانت صلاتهم مع الأذان و الاقامة حتی صحّ أن یقال (صلّی بأذانهم و اقامتهم) نعم لو ترک الأذان و الاقامة من باب سماع الامام لأذان الغیر و إقامته فاکتفی به، فحیث نقول إنشاء اللّه بأنّ المستفاد من بعض الروایات هو الاکتفاء بالسماع، فتکون صلاتهم علی هذا مع الأذان و الاقامة، ففی هذه الصورة فیسقط الأذان عن الوارد لکون صلاتهم واجدة للأذان و الاقامة.

و هکذا فی هذه الصورة یکون السقوط علی وجه الرخصة، لأنّ الملاک الّذی قلنا لهذه الصورة، لا یقتضی إلّا هذا، حیث کان السقوط رعایة لجانبه، فله أن یؤذّن و یقیم، و له أن یترکهما و أمّا فی الصورة الثانیة فیکون السقوط علی وجه العزیمة، لأنّ ملاکها یقتضی ذلک حیث أنّ السقوط کان رعایة لجانب أهل الجماعة المتقدمة، فلیس له أن یؤذّن و یقیم.

إذا عرفت بأنّه یمکن استکشاف ملاکین مختلفین، و یختلف بحسبهما الآثار نقول: أمّا فی الصورة الاولی فالوارد علی الجماعة مع إرادة الدخول و الصّلاة معهم یسقط عنه الأذان و الاقامة، لدلالة غیر روایة أبی علی علی ذلک، و أمّا الصورة الثانیة فمنشأ استکشاف الملاک المتقدم لها کان روایة أبی علی المتقدم ذکرها، و لکن لها ذیل ذکرناه، و هو یکون بنقل التهذیب، و هو من قوله (فقلت له: جعلت فداک الخ) و هو شاهد علی کون صدور الروایة علی وجه التقیة، فلا یمکن الاعتناء بها (و قال هذا البیان أخی الأغر لطف اللّه حفظه اللّه، و استرضاه سیدنا الاستاد مدّ ظلّه) فعلی هذا استفادة السقوط للوارد علی الجماعة المرید اقامة جماعة مستقلة من هذه الروایة، غیر ممکنة إلّا أن یقال: بأنّ إطلاق غیرها من الأخبار یشمل هذه الصورة

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۶۸

أیضا، و یؤیده ذیل روایة زید (إن شئتما فلیؤمّ أحد کما صاحبه، و لا یؤذّن و لا یقیم) فافهم.

[فی أی وقت یرد الوارد یسقطان عنه]

ثمّ إنّه یقع الکلام فی خصوصیة اخری و هو أنّ فی أیّ وقت یرد الوارد یسقطان عنه، فنقول: بأنّ الوارد علی الجماعة إما یدرک الجماعة و لو فی التشهد، فلا إشکال فی سقوطهما عنه إذا دخل معهم، و یکون السقوط علی وجه العزیمة لاستقراء السیرة من الصدر الأوّل إلی زماننا، علی أنّ المأمومین لا یؤذّنون و لا یقیمون.

و إمّا أن یرد علیهم، و هم قد فرغوا من الصّلاة، و لکن لم یتفرق أحد منهم، فلا إشکال فی کون قدر المتیقن من الروایات هو السقوط فی هذه الصورة.

و إمّا أن یردوهم قد انصرفوا و تفرقوا جمیعا، فلا إشکال فی خروج هذه الصورة من الأخبار الواردة فی المسألة.

و إمّا أن یتفرق بعضهم و هو یرد، فلا یبعد أن یکون المیزان فی السقوط و عدمه هو تفرق الأکثر أو بقاء الأکثر فإنّ تفرق أکثر أهل الجماعة فلا یکون مورد السقوط، و إن بقی أکثرهم فیکون مورد السقوط، فتأمل.

ثمّ إنّ السقوط علی وجه الرخصة إن کان المدرک غیر روایة أبی علی المتقدم ذکرها، و علی وجه العزیمة ان کانت هی المستند، و لکن قلنا بالاشکال بالاستدلال بها.

المورد الثانی: من بعض الموارد الّذی یسقطان الأذان و الاقامة، هو صورة سماع أذان الغیر.

اشارة

و تدلّ علیه الروایة الّتی رواها أبی مریم الأنصاری (قال: صلّی بنا

تبیان الصلاة، ج۴، ص: ۲۶۹

أبو جعفر علیه السّلام فی قمیص بلا إزار و لا رداء، و لا أذان و لا إقامة (إلی ان قال) فقال: و انی مررت بجعفر و هو یؤذّن و یقیم فلم أتکلم فأجزأنی ذلک). «۱»

و ما رواها عمر بن خالد عن أبی جعفر علیه السّلام (قال: کنا معه فسمع إقامة جار له بالصّلاة، فقال: قوموا فقمنا فصلینا معه بغیر أذان و لا إقامة، قال: و یجزیکم، قال:

أذان جارکم). «۲»

(و الحکم فی الجملة لیس محل کلام، و إنّما الکلام فی بعض خصوصیاته.

مسئلة: تستحب حکایة الأذان عند سماعه

اشارة

، قال الشّیخ رحمه اللّه فی الخلاف: إذا أذّن المؤذّن یستحبّ للسامع أن یقول مثل ما یقوله إلّا أن یکون فی حال سواء کانت فریضة أو نافلة، و به قال الشافعی، و قال مالک: إذا کنت فی مکتوبة فلا تقل مثل ما یقول المؤذّن، و إذا کنت فی نافلة فقل مثل قوله فی التکبیر و التشهد، و به قال اللیث بن سعد إلّا أنّه قال: و یقول فی موضع (حیّ علی الصّلاة) (لا حول و لا قوة إلّا باللّه).

دلیلنا علی جوازه و استحبابه خارج الصّلاة إجماع الفرقة، و استحباب ذلک فی حال الصّلاة یحتاج إلی دلیل إلّا أنّه متی قال ذلک فی الصّلاة لم یحکم ببطلانها، لأنّ عندنا یجوز الدعاء فی حال الصّلاة. «۳»

و مراده من الدعاء مطلق الذکر، و یظهر من کلامه أمران:

الامر الاوّل:

تبدیل (الحیعلات) بالحوقلة.

---

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۳۰ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۳ من الباب ۳۰ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

(۳)- الخلاف، ج ۱، ص ۲۸۵، مسئلة ۲۹.

الامر الثانی: عدم جواز هذا التبدیل فی الصّلاة.

إن قلت: ان الشهادة بالرسالة لم تکن ذکرا، فکیف تجوز فی الصّلاة.

نقول: یستفاد من الروایة الواردة فی التشهّد الطویل الجواز، بل استحباب قول (السلام علیک أیّها النبی و رحمة اللّه و برکاته) فیظهر من ذلک عدم کون علی النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کلاما آدمیا و إلّا لبطل به الصّلاة، فکذا الشهادة علیه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بالنبوة.

و أمّا بالنسبة إلی الحیعلات فالظاهر تمامیة کلام الشیخ رحمه اللّه، لعدم دلیل علی التبدیل، نعم روی العامة عن عمر و معاویة ما یدلّ علی جوازه، و کذا روی عن مکارم الاخلاق و دعائم الاسلام، لکن ما روی عن عمر و معاویة غیر حجة، و ما روی عن المکارم الاخلاق و دعائم الاسلام ضعیف بالارسال و لا دلیل علیه.

نعم لا بأس به بعنوان الذكر فى حال الصّلاة، و توهم كفاية الاطلاقات مدفوع بانصرافها عن حال الصّلاة.

مسئلة: [يستحب اذا سمع اذان الصبح ان يقرأ الدعاء بما ورد]

يستحبّ إذا سمع أذان الصبح أن يقول: اللّهمّ انّى أسألك بإقبال نهارك و إدبار ليلك و حضور صلاتك و أصوات دعائك أن تتوب علىّ إنّك أنت التواب الرحيم.

و إذا سمع أذان المغرب يقول: ذلك إلّا أنّه يبدل بإقبال نهارك (باقبال ليلك) و قوله و إدبار ليلك (بإدبار نهارك).

و فى بعض الروايات بعد كلمة (دعائك) أن تصلّى على محمد و آل محمد و ادع بما أحببت (فارجع الباب ۴۳ من أبواب الأذان و الاقامة فيه التعرض لروايات المسألة).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۷۱

الجهة السادسة: هل يجوز أخذ الاجرة على الأذان أم لا؟

اشارة

اعلم أنّه يظهر من كلمات بعض الحكم بالكراهة، و من بعضهم الحكم بالحرمة، و جواز الارتزاق من بيت المال، و قبل الورود فى بيان حكم أصل المسألة نعطف عنان الكلام إلى ما ذكر من التفصيل بين أخذ الاجرة و بين الارتزاق من بيت المال، فقال بحرمة الأوّل و جواز الثانى.

فنقول: إن كان وجه الحكم بالحرمة هو عدم وصول نفع عائد إلى المستأجر فهو غير وجيه، لرجوع النفع إليه، و هو إعلام الناس بالصّلاة، و هذا نفع عائد إليه، و لا يلزم أن يكون النفع دنيويا.

و إن كان وجه ذلك كون الأذان من العبادات، و لا يجوز أخذ الاجرة على العبادات.

ففيه أمّا أوّلا فلم يثبت كون الأذان من العبادات.

و ثانيا لا منافاة بين كونه عبادة و بين جواز أخذ الاجرة عليه.

و ثالثا إن كان ذلك مانعا فلا فرق بين أخذ الاجرة و بين الارتزاق من بيت المال، لأنّ الاشكال فى أخذ الاجرة على العبادة هو لزوم كون منشأ صدور الفعل و محركه هو التقرب إلى اللّه تعالى، و هو إن كان منافيا مع أخذ الاجرة، كذلك مناف مع الارتزاق من بيت المال، لأنّه لا فرق بين كون داعى الشخص على العمل هو أخذ الاجرة، أو كان هو الارتزاق من بيت المال، فإن كان الأوّل منافيا مع داع الالهى كذلك الثانى.

و بعبارة اخرى و أوضح انّ استحقاق المؤذّن على الشخص يتصور على نحوين: فتارة يكون الشخص مالكا لعمله و يكون المؤذّن للاجرة عليه كما فى الاجارة، و تارة يكون المؤذّن مستحق الأجر بعد العمل كما فى الجعالة.

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۷۲

[إعطاء الشىء للمؤذّن يتصور على أنحاء ثلاثة]

و إعطاء الشىء بالمؤذّن يتصور على أنحاء ثلاثة فتارة يؤذّن بقصد الأجرة فيعطيه المستأجر، و تارة يعلم بأنّه لو أذّن يعطيه شىء هذا الشخص بإزاء عمله، و تارة يؤذّن قربة إلى اللّه، لكن يعطيه هذا الشخص شيأ بعده.

فإن أخـذ الاجرة بعنوان الاسـتحقاق و الماليكـة، فلا فرق بين أخـذ الاجرة و بين الأخـذ من بيت المال، و إن أخـذ لا بهـذا العنوان، فلا يكون أيضا فرق بين الاجرة و بين الارتزاق من بيت المال.

و إن ادعى التفصيل بأنّ أخذ الاجرة له خصوصيـة لأجلها صار حراما، فهو دعوى بلا دليل، كما أنّ ادعاء كون الارتزاق له خصوصيـة توجب جوازه دعوى بلا دليل.

و بعبارة ثالثة لو أذّن المؤذّن قربة إلى اللّه تعالى، فيعطى به شـيء من باب الانفاق، فكما يجوز أخذ شـيء من بيت المال كذلك يجوز أخذه من غيره، و إن أذّن بقصد أخذ شـيء فلا فرق أيضا بين بيت المال و غيره، فالتفصيل الّذى يظهر من كلام العلّامة رحمه اللّه «۱» من حرمة أخذ الاجرة، و جواز الارتزاق من بيت المال، لا وجه له.

[فى ذكر الروايات الدالّة على حرمة الاجرة على الاذان]

و أمّا الكلام فى أصل المسألـة- أعنى: جواز أخـذ الاجرة على الأذان و عدمه- فلا وجه لدعوى حرمته إلّا بعض الأخبار و الشـهرة، أمّا الأخبار المتمسك بها:

الاولى: ما رواها السكونى عن جعفر عن أبيه عن على عليه السّلام (قال: اخر ما فارقت عليه حبيب قلبى أن قال: يا على إذا صلّيت فصلّ صلاة أضعف من خلفك، و لا تتخذن مؤذّنا يأخذ على أذانه اجرا). «۲»

---

(۱)- تذكرة الفقهاء، ج ۳، ص ۸۱.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۳۸ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

أمّا هذه الرواية فيكون صدرها قرينة على عدم الحرمة، لأنّ أمره صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بأن يصلّى صلاة أضعف من خلفه حيث لا يكون أمرا وجوبيا، فكذلك نهيه من اتخاذ مؤذّن يأخذ الأجر على تقدير حجية الرواية.

الثانيـة: مـا رواهـا الصّـدوق (قـال: أتى رجـل أمير المـؤمنين عليه السّـلام فقـال: يـا أمير المـؤمنين و اللّه إنى لأحبّـك فقـال له: و لكنى ابغضك، قال: و لم؟ قال: لأنّك تبغى فى الأذان كسبا، و تأخذ على تعليم القرآن أجرا). «۱»

و هـذه الروايـة أيضا كالسابقة فى عدم ظهور لها فى حرمة الأجر على الأذان، لأنّ أخذ الاجرة على تعليم القرآن، بما هو تعليم القرآن، غير محرّم، نعم أخذ الاجرة على تعليم الواجب منه، مثل تعليم الحمد و السورة، غير جائز (فليس أخذ الاجر على تعليم القرآن حرام).

الثالثـة: مـا رواهـا العلاء بن سـيابة عن أبى جعفر عليه السّـلام (قـال: لا يصـلّى خلف من يبتغى على الأذان و الصّـلاة الأجر و لا تقبل شهادته). «۲»

و حيث يحتمل كون عدم جواز الصّـلاة خلفه يكون من باب أنّه يأخذ الأجر على الصّلاة و الأذان كليهما، فيصير فاسقا لأجل ذلك، لا لأجـل أخـذه الأجر لخصوص الأذان، و على تقـدير كون عـدم جواز الصّـلاة خلفه لأجل خصوص أخـذ الأجر على الأذان، و لكن مع ذلك يكون لأجل فسقه لأنّ هذا الشخص يأخذ الأجر على الصّلاة فيصير فاسقا.

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۳۸ من ابواب الاذان و الاقامة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۳۲ من ابواب كتاب الشهادات من الوسائل.

الرابعة: ما رواها محمد بن مسـلم عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: لا تصلّى خلف من يبغى على الأذان و الصّلاة بالناس أجرا و لا تقبل

شهادته). «۱»

و حالها حال سابقها فى عدم الدلالة. «۲»

و قد روى عن دعائم الاسلام فى المستدرك ما لا دلالة له فراجع.

و أمّا الشهرة فنقول: فإنّ ذهاب المشهور إلى حرمة أخذ الأجر و جواز الارتزاق يؤيد الحرمة، بل ظاهر الخلاف الاجماع على ذلك، فيكشف فتوى المشهور بالحرمة من كون المسألة معروفا عندهم و إن خالف فيها السيّد المرتضى رحمه اللّه من القدماء، فحينئذ لا يبعد الحكم بذلك.

[فى جواز الارتزاق من بين المال لا دليل عليه الّا لشهرة]

و أمّا جواز الارتزاق من بيت المال فلا دليل عليه سوى ما روى عن دعائم الاسلام عن أمير المؤمنين عليه السّلام من السحت أجر المؤذن يعنى إذا استأجره القوم، و قال: لا بأس أن يجرى عليه من بيت المال، و رواية الجعفريات، و هما ضعيفتا السند إلّا أن يقال باعتضادهما بالشهرة العظيمة بين الفقهاء من حكمهم بجواز الارتزاق، و حكمهم إمّا يكون للروايتين و إمّا من باب وجود نصّ عندهم لم يصل إلينا.

---

(۱)- الرواية ۶ من الباب ۳۲ من ابواب كتاب الشهادات من الوسائل.

(۲)- أقول: لا يخفى أنّ الظاهر هو كون كل من أخذ الاجرة على الصّلاة و الأذان فى الروايتين مستقلا موجبا لعدم جواز الاقتداء، لا أن يكون وصف اجتماعهما دخيلا فلا وجه لوجه المذكور فى جواب الاستدلال بالروايتين، نعم يمكن أن يقال: مجرد النهى عن الاقتداء به لا يوجب كونه لأجل فسقه و ارتكاب فعله المحرم، بل يمكن أن يكون لصلاة الجماعة و الشهادة خصوصية يوجب كون الامام و الشاهد غير مرتكب لهذا العمل، كما ترى من اعتبار بعض امور اخر فيهما بدون كون هذا البعض موجبا للفسق. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۴، ص: ۲۷۵

هذا تمام الكلام فى الأذان و الاقامة و له الحمد و له الشكر و صلّى اللّه على سيدنا رسول اللّه و على آله و اللعنة على أعدائهم أجمعين.

ربّ وفقنى لما تحب و ترضى و ألهمنى الخير و العمل به.

تمّ بحمد اللّه و منّه الجزء الرابع من كتاب تبيان الصّلاة المشتمل على المقدمة الخامسة فى مكان المصلّى و المقدّمة السادسة فى الاذان و الاقامة و فى افعال الصّلاة من النيّة و القيام و القراءة و يتلوه الجزء الخامس

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، تبيان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ايران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علىّ بْنُ موسَى الرِّضا - علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار - فى تلخيص بحار الأنوار، للعلّامة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة "الثّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى – "رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغفِهِ بأهل بَيت النبيّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام عليّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة "للتحرِّى الحاسوبيّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإماميّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشّباب و عموم الناس إلى التّحَرِّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ – فى آكناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم – مِن جِهةٍ اُخرَى.

– من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتى "القائميّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فى القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمىّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائىّ و اليدوىّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخرىّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع "ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فى الجلسة

ى) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسىّ: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع "پنج رَمَضان "ومُفترَق "وفائى/ "بناية "القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِي الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفِّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - في حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا في هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ وليّ التوفيق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹